

Equatorial

v.2 n.2 | 2015

ISSN: 2446-5674



Equatorial - Revista de Antropologia

Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
1º andar, sala 919
Campus Universitário - Lagoa Nova
CEP: 59.072-970
Natal - RN
Tel: (84) 3342-2240 (Ramal 1 ou 2)
E-mail: equatorial@cchla.ufrn.br
Site: <http://revistaequatorial.blogspot.com.br>

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA)

Equatorial : Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – Vol. 2, n. 2 (2015). – Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2015- .

v.
Semestral
ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora: Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitora: Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor: Sebastião Faustino Pereira Filho

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS

Coordenador: Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Vice-Coordenadora: Julie Antoinette Cavignac

Equatorial: Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

ISSN: 2446-5674

<http://revistaequatorial.blogspot.com.br>

Docente Supervisor

Eliane Tânia Martins de Freitas

Comissão Editorial

Bruno Ronald Andrade da Silva (Doutorando)

Daniel Victor Alves Borges Rodrigues (Mestrando)

Diego Breno Leal Vilela (Doutorando)

Eduardo Neves Rocha de Brito (Mestrando)

Eliane Tânia Martins de Freitas (Professora Doutora)

Leandro Marques Durazzo (Doutorando)

Natália de Campos (Doutoranda)

Tarsila Chiara Albino da Silva Santana (Mestranda)

Conselho Editorial

Professora Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)

Professor Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)

Professora Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)

Professora Dra. Elisete Schwade (UFRN)

Professora Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)

Professora Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Professora Dr. Jean Segata (UFRN)

Professor Dr. José Glebson Vieira (UFRN)

Professora Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)

Professora Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)

Professora Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)

Professora Dra. Lisabete Coradini (UFRN)

Professor Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)

Professora Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)

Professora Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)

Professora Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)

Professora Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)

Normatização
Comissão Editorial

Revisão
Leandro Durazzo

Projeto Gráfico/Editoração Eletrônica
Eduardo Neves Rocha de Brito

Foto da capa
Márcio Douglas de Carvalho e Silva

Sumário

Apresentação <i>Comissão Editorial</i>	06
Quem é esta judia? O feminino no judaísmo contemporâneo Mirella de Almeida Braga	10
O Outro como um Espelho: Um Estudo acerca do Jogo de Espelhos na Antropologia Clássica a partir das Obras de Marcel Mauss, Radcliffe-Brown e Margaret Mead Roberto Izoton	26
O saber-fazer-ser na maestria artesanal: análise dos mestres ceramistas da Bahia Luísa Mahin Araújo Lima do Nascimento	43
Em busca de milagres: promessas e ex-votos às Almas da Batalha do Jenipapo Márcio Douglas de Carvalho e Silva	71
Entrevista com Ellen Fensterseifer Woortman Bruno Ronald Andrade da Silva Diego Breno Leal Vilela Natália de Campos	92
O Vínculo Ritual: Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo. (João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2006) Mauro Guilherme Pinheiro Koury Raoni Borges Barbosa	102

Apresentação

É com grande satisfação que apresentamos o segundo número da revista *Equatorial*, Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que sintetiza um esforço em retomar as atividades do periódico depois de um longo hiato sem publicações.

Nosso processo de seleção e gerenciamento de artigos, resenhas, entrevistas e ensaios fotográficos encontra-se no momento hospedado pelo blog da revista (<http://revistaequatorial.blogspot.com.br/>), em fluxo contínuo.

Este segundo número está estruturado em quatro *artigos* que destacam a relevância dos trabalhos de jovens pesquisadores em diferentes regiões do país, uma *entrevista* de conteúdos singulares para a história da antropologia brasileira, e uma *resenha* sobre temática atual e instigante.

Em "Quem é esta judia? O feminino no judaísmo contemporâneo", Mirella de Almeida Braga articula discussões entre as temáticas de gênero e religião a partir da etnografia realizada na comunidade judaica Magen David, em Campina Grande-PB. Os dados etnográficos apresentados pela autora servem de base para seus apontamentos teóricos, conduzidos sob a ótica dos estudos feministas, que revelam as interseções entre os dois campos de estudo ao destacar a importância dos referenciais morais da religião nas subjetividades definidoras das diferenciações de gênero entre feminino e masculino.

Na sequência temos o texto de Roberto Izoton, "O Outro como Espelho: um estudo acerca do jogo de espelho na Antropologia Clássica a partir das obras de Marcel Mauss, Radcliffe-Brown e Margaret Mead". Este artigo configura um instigante enunciado sobre como clássicos da antropologia lançaram seus olhares sobre as ditas 'sociedades primitivas', buscando gerar um deslocamento, por isso um melhor entendimento, sobre suas próprias sociedades. A ideia é, grosso modo, demonstrar sob quais aspectos a antropologia, desde as perspectivas clássicas, já se voltava para a compreensão da *nossa* sociedade a partir do 'espelho inverso', que é a sociedade do *outro*.

O trabalho de Luísa Mahin Nascimento, intitulado "Entre o bater do barro e o seu brunimento muita coisa acontece: o saber-fazer-ser na maestria artesanal a partir da análise de ceramistas da Bahia", apresenta, de forma minuciosa, distintos procedimentos e competências envolvidos no ofício ceramista. Através da história e dos relatos sobre três mestres locais, somos apresentados às instâncias de formação, atuação e legitimação

social da figura do mestre-artesão, quer em seus contextos imediatos, quer nas expansões trans-locais por onde circulam suas produções e reconhecimentos.

O último artigo, intitulado “Em busca de milagres: promessas e ex-votos às Almas da Batalha do Jenipapo”, de Márcio Douglas de Carvalho e Silva, procura delinear as dinâmicas de devoção popular aos mortos da referida batalha, traçando um histórico de tal processo e apontando para determinadas práticas religiosas identificadas em trabalho etnográfico na cidade de Campo Maior, interior do Piauí. Ao longo do texto, conhecemos as relações estabelecidas entre devotos e almas auxiliadoras, seus laços de reciprocidade e o impacto que tais intervenções sobrenaturais acarretam nas relações sociais dos fiéis vivos.

Na retomada de nosso periódico, estreamos também um importante recurso explorado pelas revistas acadêmicas, a saber, as entrevistas com pesquisadores/as que contribuíram para o desenvolvimento de nossa disciplina. Neste número, apresentamos uma entrevista com a antropóloga Ellen Fensterseifer Woortmann, professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. A entrevistada relata, em suas narrativas, aspectos significativos de sua formação como antropóloga. Faz algumas análises acerca do panorama dos estudos sobre campesinato no Brasil, relacionando-o com temas centrais em sua obra, como as questões de gênero. Além de discorrer sobre os debates teóricos concernentes a essas problemáticas, a autora evidencia as suas investigações sobre imigração e alimentação. Tendo realizado pesquisas em distintas áreas rurais do país, Ellen Woortmann nos fala sobre o potencial dos estudos comparativos, explanando também sobre suas pesquisas no Rio Grande do Norte e suas relações acadêmicas com os antropólogos deste estado.

Por fim, em sua resenha da obra “O Vínculo Ritual”, Raoni Borges Barbosa apresenta uma análise sistemática de um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo, desenvolvido pelo sociólogo Mauro Guilherme Pinheiro Koury junto a um grupo de jovens moradores de bairros populares da cidade João Pessoa, Paraíba. Na análise do resenhista, a obra citada elabora uma descrição densa da cultura emotiva e dos códigos de moralidade do referido grupo, a partir de um diálogo teórico com autores clássicos e contemporâneos das Ciências Sociais, particularmente da Antropologia e Sociologia das Emoções. Nesse sentido, em sua leitura da obra “O Vínculo Ritual”, o leitor encontrará uma análise etnográfica das disputas morais e das negociações cotidianas que engendram o jogo tenso de constituição identitária,

individual e coletiva desse grupo de jovens, o que, por sua vez, na visão do resenhista, coloca em relevo conceitos caros à Antropologia e à Sociologia das Emoções, como o medo da traição e da insegurança individual.

A Comissão Editorial agradece a todos os autores envolvidos. É devido à qualidade de seus trabalhos e ao interesse em fazer com que suas pesquisas integrem o nosso periódico que a retomada da Revista Equatorial foi possível. Outros agradecimentos necessários, quando não, obrigatórios, diz respeito à atenção e generosidade dos pareceristas, dos especialistas que compõem o Comitê Editorial e dos docentes do PPGAS-UFRN, sem os quais nossos esforços não teriam culminado neste segundo número. Desejamos a todos uma boa leitura.

Comissão Editorial

Quem é esta judia? O feminino no judaísmo contemporâneo

Mirella de Almeida Braga
Mestre em Ciências das Religiões
Universidade Federal da Paraíba - UFPB
profabragad@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é o de propor discussões acerca da articulação entre gênero e religião, buscando analisar a organização dos sistemas simbólico-religiosos dos judeus na comunidade judaica Magen David, situada no Bairro do Catolé, Campina Grande/PB. As religiões se mostram como um importante referencial moral para a vida, instituindo sentidos às subjetividades masculinas e femininas. O presente estudo oferece contribuições analíticas que, através de elementos práticos, possam se diferenciar em relação a determinados debates travados no âmbito dos chamados estudos feministas, propondo outros olhares sobre as relações de poder tipicamente caracterizadas nas abordagens das interfaces entre gênero e religião.

Palavras-chave: Comunidades Judaicas; Identidades; Gênero; Religião.

Abstract: The aim of this article is to propose discussions on the link between gender and religion, trying to analyze the organization of symbolic - religious systems of the Jews in the Magen David Jewish community in Catolé, Campina Grande/PB. Religions appear as an important moral framework for life, establishing a way for male and female subjectivities. This study provides analytical contributions, which can through practical elements differentiates itself from certain discussions in the context of so-called women's studies and proposes other views on power relations typically characterized in the approaches concerning interfaces between gender and religion.

Keywords: Jewish Communities; Identities; Gender; Religion.

Abordar a temática da tradição religiosa judaica no Brasil é trazer à tona a herança cultural das histórias multifacetadas de um povo e é, também, no tempo presente, buscar o ideal de vida judaica contemporânea e seus fortes efeitos práticos na forma como mulheres e homens se portam e atribuem sentido às atividades da vida cotidiana, seja no ambiente doméstico ou na sinagoga. O presente trabalho busca desestabilizar a ideia de que a *dominação masculina*, especialmente, a imposição de uma visão mais doméstica das mulheres necessariamente ocorre em contextos culturais constituídos pelo universo simbólico de tradições religiosas, sobretudo quando essas tradições são classificadas como “ocidentais”. De acordo com Sandra Souza, “a religião é uma das responsáveis pela produção e reprodução dessa hierarquia dos sexos, sacralizando papéis socioculturalmente construídos” (2009: 53). Na comunidade Magen David percebi que não cabe falar com tranquilidade em dominação masculina no sentido bourdieusiano, dado haver em um grupo heterogêneo, com mulheres participando, decidindo e “fazendo com prazer” os serviços religiosos. Percebe-se no judaísmo tradicional o fato de as mulheres terem ocupado posições inferiores às dos homens, como locais secundários no culto e papéis públicos limitados, recebendo apenas uma educação mínima, a ponto de se crer, no limite, que era melhor queimar as sagradas palavras da Torá do que transmiti-las e ensiná-las às mulheres.

É relevante lembrar que a proibição da prática do judaísmo no mundo português e a nova importância dada à educação no lar, contudo, levariam a uma transformação destes papéis, transformando o judaísmo numa espécie de “religião domiciliar”, fruto da impossibilidade de sua divulgação pública, com nova ênfase na divulgação oral dos ensinamentos, devido às dificuldades e perigos implicados na posse de textos hebraicos. Funções que antes eram exclusivas dos homens passariam à responsabilidade das mulheres – sinal da ocorrência, no seio da religião mosaica, de certo afrouxamento dos rigorismos como meio de garantir a sobrevivência em ambiente hostil.

Na sociedade brasileira atual, evidências empíricas mostram que seres humanos masculinos e femininos não ocupam o mesmo lugar na sociedade. Os indivíduos são definidos em termos de lugar/imagem – com sua respectiva distribuição de poder. Em diversas instâncias da sociedade, no mundo do trabalho, na organização da vida doméstica, nos rituais cotidianos, no âmbito sagrado e profano, pessoas classificadas como *homens* e *mulheres* “ganham”, assumem, diferentes arquétipos, experiências e sentido de vida. Entretanto em alguns determinados contextos históricos e culturais, especificamente situados no tempo e no espaço, constituem “zonas de respiro” onde

hierarquias e papéis genéricos de gênero perdem sua solidez. A dinâmica de vivência religiosa da comunidade Magen David me parece traduzir como pode se processar a configuração contemporânea dessas “zonas de respiro” que desestabilizam as dicotomias e antinomias feminino versus masculino.

A minha experiência como etnógrafa tem sido intensa desde setembro de 2013, compartilhando boas experiências junto à comunidade judaica Magen David em Campina Grande, em constante diálogo com pessoas dispostas a contribuir com a presente aventura antropológica proposta. A comunidade referenciada no artigo possui cerca de 30 membros, entre homens e mulheres, a maioria pertencente ao que podemos denominar de 'classe média campinense'. A figura do líder na Magen David é centrada na pessoa do Alessandro Magno, advogado criminalista bem conceituado de Campina Grande, grande conhecedor da língua hebraica e de seus costumes e usos.

Na Magen David, crianças participam das reuniões, e percebemos uma unidade familiar maior. Devo aos colaboradores da Magen David não apenas um rico conjunto de informações que me disponibilizam, mas também a oportunidade de experienciar a diferença, permitindo-me lidar com uma nova vivência cultural e religiosa. Os diálogos constantes e o convívio com estas pessoas cumpriram um importante papel na atual pesquisa, pois me inseriram no rico contexto da experiência judaica, ensinando-me, assim, a complexidade e a diversidade desse sistema filosófico.

Eu bem poderia tratar dos poderes femininos e masculinos, situando-os nas relações estabelecidas e saberes teóricos dos estudos de gênero aplicados às religiosidades judaicas. Aparentemente, as relações sociais de poder/ gênero no judaísmo muitas vezes são construídas por meio de uma visão dócil e doméstica das mulheres, mas essa visão que pode ser definida através dos escritos das leis hebraicas, onde as mulheres são orientadas a compor o universo doméstico deixando para os homens a composição dos serviços e liderança político-religiosas nas sinagogas, não é plenamente vivida na comunidade Magen David. Aqui, muitas mulheres que frequentam a comunidade comungam da ideia de que “a mulher deve sim edificar o lar, sendo a mão mestra, a guardiã da memória, a difusora do judaísmo e de suas sementes, mas deve também [ou sobretudo] participar ativamente das atividades que compõem o cotidiano da sinagoga, mostrando a força feminina no agrupamento dos membros e de seus serviços religiosos”. Ao vivenciar um pouco da experiência comunitária observei a existência de uma forte liderança carismática feminina dentro da comunidade, seja nos

momentos do Shabat, seja em relações externas ao universo da sinagoga.

De um modo geral, em conformidade com os mandamentos (*mizvots*¹), podemos dizer que as mulheres para o judaísmo constituem a fonte primordial da educação doméstica e difusão dos costumes judaicos. Esta assertiva, vista de modo abstrato pode (e até deve) ser interpretada como um escamoteamento de uma concreta dominação masculina presente nas relações de poder do judaísmo. Entretanto, o fenômeno da recente adesão religiosa à fé judaica das mulheres judias e homens judeus em Campina Grande produz subjetividades femininas e masculinas judaicas específicas no processo de ressignificação das matrizes normativas hebraicas e nos usos cotidianos das mesmas.

Pensar o “papel social” ocupado pela mulher judia no ambiente interno e externo ao seu lar remete ao aprendizado e reflexão que não são identificáveis nos limites racionais idealizados, pois são realizados e resultam de um movimento para dentro, compreendido só a partir da experiência, da vivência. Assim será permitido alcançar a integralidade do vivido.

Scott (1994) define gênero como um *saber*, no sentido foucaultiano, como produto de jogos discursivos de significados, a despeito das diferenças sexuais, e nos propõe que em vez de aceitarmos a oposição binária – masculino e feminino – como real ou algo evidente na natureza das coisas, poderíamos pensar na forma como ela operaria, revertendo e deslocando sua construção hierárquica. Gênero deveria então ser um fenômeno histórico, produzido, reproduzido e transformado ao longo do tempo.

Segundo Scott,

Por “gênero”, eu me refiro ao discurso sobre a diferença dos sexos. Ele não remete apenas a ideias, mas também a instituições, a estruturas, a práticas cotidianas e a rituais, ou seja, a tudo aquilo que constitui as relações sociais. O discurso é um instrumento de organização do mundo, mesmo se ele não é anterior à organização social da diferença sexual. Ele não reflete a realidade biológica primária, mas ele constrói o sentido desta realidade. A diferença sexual não é a causa originária a partir da qual a organização social poderia ter derivado; ela é mais uma estrutura social movediça que deve ser ela mesma analisada em seus diferentes contextos históricos (Scott, 1998: 15).

Como não existe um “judaísmo” homogêneo e unificador de padrões culturais, este artigo oferece uma contribuição para a interpretação de determinados modos de

“ser judia”, ou, especialmente, de “se tornar judia” em Campina Grande/PB.

O entrelaçamento de trajetórias individuais, familiares e sociais mostraram-se boas estratégias metodológicas para se pensar a construção de identidades religiosas, fronteiras étnicas, e conflitos de fé, bem como apontaram para o fato de que o etnógrafo, ao interagir com sujeitos atuantes em sistemas culturais diferentes do seu, experimenta o desencadeamento de complexos processos subjetivos na sua própria pessoa.

Desta maneira, é no entrelaçar das trajetórias e na relação de participação/observação do etnógrafo que surge a tentativa de compreensão dos universos culturais diversos que se tocam diante da experiência humana de comunicação.

Pierre Bourdieu (2002), ao analisar a dominação masculina, identifica na experiência masculina e feminina o que chama de relações de dominação simbólica. Para alguém ser considerado homem, é importante que apresente símbolos dessa virilidade. Esses símbolos devem ser auto-evidentes, pois “ser homem, no sentido de vir, implica um dever-ser, uma *virtus*, que se impõe sob a forma do 'é evidente por si mesma', sem discussão”. Na comunidade evidenciada em nossa pesquisa é costumeiro observar a composição de uma visão feminina que vai além do papel de que, a mulher judia, “edifica o lar, é a sábia na educação dos filhos, e a guardiã da memória judaica”. São elas, as mulheres, participantes diretas nos rituais da sinagoga e na preparação do ambiente. Na Magen David homens e mulheres participam ativamente da construção do “tornar-se judeu”, do pertencer ao mundo judaico de maneira oficial.

Segundo Bourdieu (2002), a força da dominação masculina reside sobre dois pilares: “ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada”. A dominação não é apenas uma questão performática, uma questão de desempenho de papéis sociais prescritos pela sociedade. Ela está inscrita nos corpos, a partir de regras de seu uso legítimo, na lei hebraica e nos dispositivos usados pelo judaísmo. A inscrição do modelo “claro” de divisão biológica entre homens e mulheres está o tempo todo ordenando os espaços físicos e simbólicos da vida de judeus e judias da comunidade Magen David. Entretanto, esse modelo sexista não é estanque quando o assunto é a formação e o fortalecimento da identidade judaica em busca do reconhecimento “oficial” do judaísmo por poderes estabelecidos dos controles identitários judaicos,

nacionais e internacionais. Se os esposos das judias da Magen David não estão devidamente estimulados a viverem uma experiência ativa do judaísmo, elas não se importam, “o importante é o que o coração delas pede e diz”.

Ao mesmo tempo, observo na comunidade Magen David a construção de discursos que reafirmam nos tempos modernos a divisão social dos papéis ocupados por homens e mulheres seguindo a afirmação do sexo. Também pude observar discursos femininos presentes na comunidade abordando uma visão muito além do comportamento, encarando também uma questão de intelecto que envolve sentimentos de como se deve enfrentar a vida dentro e fora dos símbolos religiosos.

Os corpos carregam em si marcas diacríticas, construídas com o recurso a ações públicas e privadas, verdadeiros atos de instituição. Roupas, gestos, ritos de instituição são meios tácitos de se tornar um homem masculino e uma mulher feminina e dividir os papéis sociais que cada um deve ocupar dentro e fora da sinagoga, mas as mulheres judias da Magen David não se limitam a ouvir a opinião dos homens.

Feminino e Masculino

O espaço da sinagoga Magen David é simples, ou seja, não há preocupação com a “estética do belo”, porém sente-se que o mesmo é um lugar especial, um lugar de encontro. A comunidade judaica tem sede em frente ao Bar da Curva, em uma casa comum, de classe média. A casa serve de apoio aos encontros dos membros, onde funciona a sinagoga. É uma casa alugada, de propriedade de um frequentador da comunidade, o senhor Inézio², homem de aproximadamente cinquenta anos, apaixonado por política, principalmente a política campinense. A sinagoga é um local que comporta cerca de quarenta pessoas. De um lado estão as cadeiras de plástico reservadas às mulheres e de outro lado as cadeiras reservadas aos homens. A sala contém poucos ornamentos, não há excessos, e são evitadas imagens e qualquer tipo de esculturas, mas nota-se a presença da Torá, colocada no canto central da sala. De frente para as cadeiras do lado masculino, ao fundo, há uma mesa com uma toalha branca onde fica o castiçal e o Sidur, livros de orações usados nas sinagogas oficiais. Na comunidade Magen David existe a distribuição de livros do Sidur para os membros, os mesmos sendo expostos numa mesa retangular que fica na entrada da sinagoga. Usa-se uma réplica da Torá, que fica coberta por tecidos ornamentados, sendo o objeto sagrado que recebe atenção especial. Sua retirada e recondução à Arca requerem todo um rito produzido e conduzido pelo líder da comunidade, e acompanhado pelos demais membros com

louvores.

Nos ritos judaicos percebo que cabe à mulher as obrigações rituais; bem como aquelas realizadas no espaço doméstico, como o acendimento das velas no início do Shabat, o período ritual que se estende do final da tarde de sexta-feira até o final da tarde do sábado, a preparação dos alimentos segundo prescrições rituais; a observância da pureza ritual que determina a separação dos casais no período menstrual e pós-parto da mulher, o que inscreve o espaço feminino nos limites da esfera privada. As mulheres participam das atividades religiosas sinagogais e, quando vão à sinagoga, se acomodam em um lugar separado dos homens para não lhes tirar a concentração neste importante momento de contato com o sagrado. Até na entonação dos cânticos as mulheres devem acompanhar em voz baixa, deixando para a figura masculina todo o papel de pronunciar e exaltar as palavras. Aos homens é delegada a leitura da Torá, a exaltação dos cânticos e todas as preces presentes na Sinagoga.

Se existe uma dominação simbólica no sentido bourdiesiano no judaísmo da comunidade Magen David, esta não deve ser compreendida como uma dominação hierárquica de pessoas classificadas como homens sobre pessoas classificadas como mulheres. Na comunidade há uma dominação vice-versa de duplos caminhos de poderes não necessariamente simétricos em todos os momentos de concretização da identidade judaica. Assim, se a judia não pode ministrar diretamente as celebrações, ocupando as funções rabínicas, ela orienta e fiscaliza o cumprimento correto dessas funções pelos homens. Além disso, as mulheres costumam deixar os homens em casa na noite de sexta para organizar o Shabat. Alessandro Magno, homem, o líder que ministra corriqueiramente o Shabat, não consegue “trazer” as mulheres de sua vida doméstica para a prática do judaísmo. Por outro lado, Ana Elya, mulher, tem tido sucesso ao controlar os homens de sua vida doméstica. Leda, mulher, é acompanhada na sinagoga pelo filho Bruno e pela filha Kedma. Na ausência do líder Alessandro Magno, o jovem Bruno executa os serviços religiosos sob os olhares orgulhosos de sua mãe.

O ritual de celebração do Shabat é rigoroso quanto ao horário, iniciando às 18h30, no nascer da primeira estrela, segundo os judeus, nas noites de sexta-feira. Como dito anteriormente, homens e mulheres permanecem separados. Os homens usam o kipá³, alguns também utilizam o talit,⁴ as mulheres usam vestidos longos ou saias longas, e cobrem todo o cabelo com um lenço.

Na sinagoga Magen David as mulheres seguem uma tabela estabelecida e afixada em um quadro de informes para manutenção e organização do espaço. Essa tabela é produzida pelas próprias mulheres. Além do estabelecimento dos nomes para a produção da challah no Shabat, há o acendimento das velas na sinagoga, dentre outras tarefas distribuídas semanalmente. A divisão de tarefas femininas é feita por Ana Elya, sendo ela quem distribui as mulheres responsáveis pela challah e delega responsabilidade às mais jovens para o acendimento das velas para o Shabat, além da ajuda na limpeza da sinagoga.

As mulheres da comunidade Magen David, em número aproximado de dez, estão distribuídas entre jovens (até 30 anos e não casadas) e senhoras (mais de 30 anos e casadas). As senhoras, cinco ao total, são donas de casa. As mais jovens estudam e trabalham no comércio campinense. A presença das mesmas na comunidade nos rituais é marcada não apenas pela organização da sinagoga, como também pelo comportamento estabelecido no Shabat e em outros serviços, a exemplo dos cânticos e orações propostos na noite do ritual. Para concentração máxima dos homens, as mulheres entoam os cânticos em voz mais baixa, pois a voz feminina é considerada poderosa e pode profanar o rito sagrado.

Segundo as leis hebraicas, para a mulher judia são delegados alguns preceitos: 1. a educação dos filhos; 2. o acendimento das velas; 3. a separação dos alimentos incluindo a preparação dos pães para a challah⁵; 4. a promoção da união na comunidade; dentre outros. Para as mulheres da comunidade Magen David a judia deve exercer a função de “reprodutora cultural”, pois ela é a responsável pela transmissão oral das “histórias familiares” e pela “vigilância alimentar”. Ana Elya afirma:

A mulher é a coluna do judaísmo, então, a criação dos filhos, tudo! Existem os três preceitos da mulher no judaísmo, o acendimento das velas, o Shabat, a pureza do lar, tudo o que acontece a gente separa os utensílios de leite, de gado, tudo e a separação da Challah. Então tem que fazer.

O discurso colocado aqui por Ana não se restringe ou se refere à fala, mas à ideologia carregada nela, sendo a linguagem uma ferramenta para exteriorizar o pensamento, a ideologia da interlocutora. Destacamos aqui a importância de se investir na desmistificação dos símbolos e da ideologia machista e patriarcal que reproduzem como natural as relações de gênero desiguais e a dominação masculina, no que analisamos enquanto “simbologia para o judaísmo”.

Fazemos uso da análise produzida por Kochmann para pensar os papéis desenvolvidos pelas mulheres atualmente nas comunidades judaicas, o pensamento contemporâneo ao falar do agenciamento político da mulher no judaísmo. A autora nos diz,

Seguindo a lógica de que a mulher judia pode assumir obrigações religiosas mesmo onde estaria isenta, e que - assim como acontece em todos os campos da sociedade atual - almeja participação igualitária nos campos rituais e religiosos, muitas mulheres judias reclamaram o direito de estudar nos mais altos níveis acadêmicos religiosos a fim de se formar como rabinas e desempenhar as ações de líderes religiosas e comunitárias. (Kochmann, 2005: 7).

Geertz (1989), em sua análise sobre a religião como sistema simbólico, sugere que a religião, a exemplo de outros sistemas, tem a capacidade de servir, para um indivíduo ou grupo, como fonte de concepções do mundo, de si próprio e de suas relações, construindo disposições e motivações, um modo de ver e agir no mundo. Fornece um modelo para a atitude, definindo uma imagem plausível para a ordem cósmica, um conjunto de concepções metafísicas e físicas da existência.

Dessa forma, o ideal de vida judaica, construído por cada judeu e judia em suas relações comunitárias e “externas”, funciona como um devir que caracteriza certos percursos cotidianos para se tornar um “bom judeu”. Nesse sentido, vale salientar que a mulher é “liberada” da obrigação de cumprir alguns preceitos, e são determinadas as prioridades a que ela deve dedicar seu tempo. Essas regras não são estabelecidas exclusivamente por homens, nem são uma transcrição bruta das leis hebraicas. Se teoricamente as mulheres judias estão liberadas de comparecer à sinagoga, na prática, na comunidade Magen David, muitos homens já “convertidos de coração” ao judaísmo ficam em casa em outros afazeres e suas mulheres vão à sinagoga “cumprir suas obrigações”, a exemplo de Leda. É preciso lembrar que no judaísmo muitos preceitos são cumpridos no ambiente doméstico, a exemplo do Shabat, período que corresponde ao pôr-do-sol da sexta feira ao pôr-do-sol do sábado, dia de descanso que representa o sétimo dia do Gênesis, após o sexto dia de criação. O Shabat é marcado por três refeições festivas e uma série de restrições, somando trinta e nove (39) atividades proibidas, e as refeições especiais são feitas em família. Daí a figura feminina tem um grau de importância elevado. A mulher é a grande responsável pela “boa formação” do lar.

Ana Elya é uma senhora de aproximadamente 45 anos, nascida no Rio Grande do Norte, dona de casa, e mãe de dois filhos: Júnior, de 19 anos, que atualmente serve ao quartel no Recife, e Davi, de onze anos. “Uma criança que já nasceu na fé judaica”, ela

afirma. Antes de conhecer o judaísmo, Ana professava a fé protestante, era frequentadora da igreja Assembleia de Deus em Maceió, Alagoas, onde morava com seu esposo Jessé e o filho mais velho. Ana tem sua origem religiosa em uma família de pai católico, “mas não praticante”, e mãe assembleiana convicta. Casou com Jessé quando o mesmo servia ao exército em Natal, Rio Grande do Norte. Anos depois, Jessé foi transferido e foram morar em Alagoas onde eram frequentadores da Assembleia de Deus. Jessé, esposo da Ana Elya, um senhor de aparência calma e bastante comunicativo, é tenente do exército, onde trabalha há 34 anos. Já viajou muito pelo país e morou em muitos lugares. De forma bastante animada, diz que o melhor lugar que morou foi em Fortaleza na década de 1980, onde trabalhou distribuindo alimentos e água às populações carentes, “afinal, era o período de seca no Nordeste brasileiro”. Jessé, assim como Ana, professava na infância, adolescência e fase adulta a fé evangélica. Jessé é filho de mãe e pai assembleianos. Veio conhecer o judaísmo através do irmão e por insistência da esposa Ana Elya. Um dia, ainda quando morava em Maceió, Jessé questionou o pastor da igreja acerca do messias cristão ser Jesus: “por que Jesus era o salvador já que existia o judaísmo e ele não cria naquele homem como salvador e era algo das escrituras?”. O pastor desconversou, não respondeu ao questionamento e apenas falou a Jessé: “desde que o mundo é mundo é assim. Me ensinaram assim, não posso dizer o contrário para a igreja”. Deste dia em diante, Jessé decidiu buscar o judaísmo como fé. “Convicto da enganação que vivia”, Jessé decidiu estudar e praticar o judaísmo. Assim, Ana e Jessé conheceram o judaísmo através da insistência do irmão deste, cerca de doze anos atrás. Hoje afirmam categoricamente que encontraram no judaísmo a “leveza da vida religiosa”, seguem os rituais e são frequentadores assíduos da comunidade Magen David, no bairro do Catolé, em Campina Grande.

Ana é uma seguidora fiel das celebrações, costumes e tradições judaicas, afirmando categoricamente que a mulher é a coluna do judaísmo, a fonte segura da educação dos filhos, redentora do lar. Defende que a mulher possui três preceitos no judaísmo, desde a educação dos filhos, passando pelo acendimento das velas, até a separação dos alimentos, incluindo a preparação dos pães para a *Challah*. Observei que Ana Elya busca se dedicar “com naturalidade” aos preceitos judaicos da mulher no seu trato cotidiano, e que a mesma, bem como sua família, procuram seguir na íntegra todos os preceitos judaicos. Como ela mesma coloca, “a religião é o fio condutor das boas ações”. Neste caso, a adesão à fé judaica foi consciente e refletida, o que facilita a incorporação ao papel feminino atribuído pelo judaísmo.

Instituindo e desestabilizando papéis sociais

No judaísmo, o sangue fala muito alto. Trata-se de uma religião étnica. Tal patrimônio genético do povo judeu é preservado e transmitido, sobretudo, por mulheres. Embora a judia se encontre excluída (por ela mesma) de cumprir a grande maioria dos preceitos positivos⁶ judaicos, para os membros da comunidade Magen David (e da grande maioria das comunidades judaicas pelo mundo afora), é por meio da mulher que se estabelece a descendência judaica. Pois é a linhagem sanguínea materna que comprova, de uma vez por todas a pertença de um indivíduo ao mundo hebraico, o “ser judeu”. Essa tese de fortes efeitos reais e práticos para construção de identidades judaicas é adotada pelo Estado de Israel, sendo uma importante referência ideológica para as comunidades judaicas ao redor do mundo.

Nesse sentido, Immanuel nos diz que,

O status da mãe biológica (exclusivamente) determina o status da criança. Se a mãe biológica é judia, então não importa qual seja o seu pai biológico, todos os seus filhos são judeus. Se ela não for judia, é indiferente quem ou o que o pai é, todos os filhos também não são judeus (Immanuel, 1987: 18).

No “casamento misto”, entre mãe judia e pai não judeu, os filhos nascem judeus. Se, por outro lado, somente o pai é judeu, “os filhos desse casamento não são judeus e, se quiserem tornarem-se, terão de passar pela conversão religiosa, da mesma maneira que qualquer outro gentio” (1987: 3). A conversão não é uma “forma fácil” de obter o título de judeu, o reconhecimento. Ela é um processo longo, que requer um pagamento e um processo ritual específico para obtenção do certificado “oficial”. Tornar-se judeu é, para um futuro convertido, uma busca cotidiana que requer um grande esforço físico, mental e monetário. Entretanto, o fato de se tornarem judeus por meio da conversão não exclui o fato de que individualmente cada convertido possui intimamente a convicção de suas origens étnicas judaicas, embora saibam da impossibilidade de comprovação oficial por parte das instituições e mecanismos de controle identitário judaico.

À revelia do pensamento da maioria dos grupos judaicos, a patrilinearidade é defendida pelos caraítas⁷ (seguido em Campina Grande por uma pequena comunidade de aproximadamente 20 membros, localizada no Bairro do José Pinheiro). E ainda, segundo Pedro, da referida comunidade caraíta, existe a tese que ambos os pais podem dar ao filho a condição de judeu, a qual é defendida pelos judeus reformistas que reconheceram a validade da descendência paterna mesmo que a mãe não seja judia. Isto

desde que a criança seja criada “como judeu” e se identifique com a fé judaica. Esta atualização da regra judaica é uma forma de fortalecer o patriarcalismo, o papel masculino da ideologia religiosa judaica.

Em diversos momentos vividos no judaísmo são percebidos o distanciamento do que seria “ideal feminino” e “ideal masculino”. Um exemplo seria no caso do Shabat (dia de descanso dos judeus) estendido desde o anoitecer de sexta-feira até a noite de sábado. Já destacamos o papel da mulher (mãe) que tem a função de acender as velas na noite de sexta-feira, cuja finalidade é trazer mais luz para o lar. A única oração realizada pela mulher é a que acontece no momento em que se acendem as velas no Shabat. Em minha observação/participação de campo ficou bastante nítida esta oração, bem como a divisão das tarefas. Havia atribuições distintas nas comunidades que visitei em Campina Grande, algumas incumbidas aos judeus e outras às judias. Entre as tarefas destinadas aos homens estava a realização de atividades rituais como a leitura da Torá, as bênçãos na sinagoga, os cânticos em voz alta, dentre outras. Já as mulheres judias têm a finalidade de manter a “integridade da família judia”. As mulheres devem transmitir as tradições genéticas e consuetudinárias do judaísmo. Entretanto, como dito anteriormente, no Shabat realizado no dia 22 de maio de 2015, véspera de Shavuot⁸, a parede que dividia o espaço reservado para as orações e cânticos foi demolida e no lugar dela instalaram uma divisória leve e portátil, maleável para a mudança de postura ritualística de acordo com a presença do perfil religioso de cada rabino. Se o rabino visitante da sinagoga Magen David for liberal, os membros da comunidade acionam a “leveza” nos encontros, ou seja, não há a divisão entre homens e mulheres dentro da sinagoga para apreciação dos ritos. Essa postura é imediatamente modificada quando a visita trata-se do rabino conservador: neste caso eles acionam a separação homem/mulher para composição dos ritos.

Mesmo que certos costumes e tradições judaicas possam sofrer determinadas “adaptações”, a família de Ana Elya está constantemente em vigilância em relação aos preceitos considerados corretos e “mais tradicionais” na concepção de sua comunidade religiosa. Esta vigilância é intensa por se tratar de um processo de iniciação. Eles precisam ser aceitos ritualmente por uma comunidade mais ampla e legitimada de judeus. Como observa Barth, “os elementos de uma iniciação são compostos por objetos e atos fundamentais do ritual e da religião da comunidade, ou seja, o conhecimento sagrado essencial da cultura” (2000: 146). Na Magen David existe uma transitoriedade de pessoas que passam e ficam na comunidade, pessoas que passam e

vão, passam e voltam, pessoas que apenas estão iniciando o conhecimento, e outras que já estão familiarizadas com essa construção identitária.

Considerações Finais

Neste artigo tentei elaborar uma breve análise dos papéis sociais destinados, agenciados e transformados pelos sujeitos, mulheres e homens, distribuídos na sinagoga, bem como fora dela. Fiz uso ao longo do texto das informações que obtive e construí por meio do meu trabalho de campo na sinagoga Magen David em Campina Grande, a respeito do papel feminino e da desenvoltura da mulher no judaísmo, buscando alternar visões diversas e contraditórias dos espaços e tempos da mulher no cotidiano do universo doméstico e cerimonial. A importância de discutir o gênero no judaísmo é primordial, eis a questão principal desse presente artigo.

O que percebi na comunidade que frequentei em Campina Grande é que hoje em dia declarar-se judia implica em posicionamentos políticos, ideológicos e religiosos que qualificam as pessoas, indo muito além da preocupação com a figura feminina e o papel exercido na sociedade. Hoje, assumem-se desde diferentes discursos e sistemas de representações que colocam essas pessoas em lugares a partir dos quais se situam em relação à sociedade envolvente e aos segmentos internos, até a questão das relações com as comunidades judaicas. A alteridade que existe entre as pessoas judias atua como um importante mecanismo de preservação da distintividade, mesmo sabendo que em Campina Grande observamos que as comunidades tendem a não reconhecer umas às outras. No dizer de Bruno: “onde há dois judeus já dá briga”. Devido a essas diferenças e divergências internas, ocorre a persistência da judaicidade, ressignificada por novos valores e saberes locais na constituição das pessoas judias. As judias observadas na Magen David seguem suas “caminhadas tradicionais” do judaísmo, em busca do sucesso de suas conversões, cumprindo os rituais, as leis dietéticas, os mandamentos da lei hebraica.

Na comunidade Magen David a tradição e a mudança se reconstróem nas relações de poder estabelecidas nos momentos cerimoniais e domésticos de cada membro do grupo. O fundamental é que pude perceber ao longo da escrita deste artigo e de minha pesquisa de campo o fenômeno contemporâneo da busca pelo “resgate de raízes judaicas” em Campina Grande. Embora procurem a “imitação do passado”, um passado idealizado como “universal”, essas emergências étnicas/identitárias/religiosas

são, como não poderia deixar de ser, únicas, ricas de criatividade, de inteligentes artimanhas de invenção da continuidade na transformação.

Notas

1. As Mizvots são os mandamentos ditos positivos pelos judeus, que devem ser cumpridos. São, no total, 613 mandamentos (Mizvots).
2. Nome fictício usado para preservar a identidade do entrevistado.
3. Kipá é um chapéu usado com um lembrete constante da presença de Deus, onde quer que vá o judeu. É um dos símbolos judaicos bastante conhecidos.
4. Talit é um acessório religioso judaico em forma de um xale feito de seda, lã ou linho, tendo em suas extremidades as tsitsiot ou sissiot "sefaradi" (franjas). Ele é usado como uma cobertura na hora das preces judaicas, principalmente no momento da oração de Shacharit (primeiras orações feitas pela manhã).
5. Chálá (ou Challah) é um pão trançado especial que é consumido no Shabat e nas festas judaicas, excluindo a festa de Pessach. Um dos 613 mandamentos do judaísmo é consumir no Shabat três refeições. Segundo a religião judaica, a refeição deve conter pão. Assim, no início da refeição, se abençoa a chálá como ao pão, com a prece "hamotzi lechem min haaretz". O significado original da palavra chálá é um "pequeno pedaço da massa". Tal porção, do tamanho de um ovo, era dada aos cohanim na época do Templo. Informação disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Chal>.
6. Termo que designa uma das ramificações do judaísmo que defende unicamente a autoridade das Escrituras Hebraicas como fonte de Revelação Divina em detrimento das chamadas "tradições orais".
7. Termo que designa uma das ramificações do judaísmo que defende unicamente a autoridade das Escrituras Hebraicas como fonte de Revelação Divina em detrimento das chamadas "tradições orais".
8. Festa das Semanas, onde os judeus comemoram a Outorga da Torá no Monte Sinai sete semanas após a saída do Egito. Neste dia os Dez Mandamentos são lidos nas sinagogas. Também é chamada Chag Habicurim, a Festa das Primícias, levadas ao Templo a partir de Shavuot.

Referências

ASHERI, Michael. **O Judaísmo Vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

BARTH, Fredrik. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro/RJ: Contra Capa Livraria, 2000.

_____. "O guru e o iniciador: transações de conhecimentos e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia". In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro/RJ: Contra Capa Livraria, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

GEERTZ, Clifford. “A religião como sistema cultural”. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989.

FRANCHETTO, Bruna. “Antropologia e feminismo”. In: Franchetto, B. et al. (coords.) **Perspectivas antropológicas da mulher** (1). Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

IMMANUEL, Jacob. **Quem é judeu?** Canadá: Shofas association of América, 1987.

KOCHMANN, Sandra. (2005). “O lugar da mulher no judaísmo”. In: **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, PUC-SP, n°2. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_kochmann.htm>, acesso: 05/05/2015.

MENEGHEL, Stela N.; MARTINI Vial, S.R. **Rotas críticas**: mulheres enfrentando as violências, Athenea digital, n.14, 2008.

MEAD, Margareth. **Macho e fêmea**: um estudo dos sexos num mundo em transformação. Petrópolis, Vozes, 1971.

MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia: uma breve revisão. In: **Revista brasileira de ciências sociais**. São Paulo: ANPOCS, vol. 16, n. 47, out. de 2001.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, CFC/CCE/UFSC, VOL.8, N.2, 2000: 09/41.

ROSALDO, Renato. **Cultura y verdad**: nueva propuesta de análisis social. México: Grijalbo, 1991.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação & realidade**. Jul/dez. 1995.

_____. **La Citoyenne Paradoxale**: les féministes françaises et les droits de l'homme. Paris: Ed Albin Michel, 1998.

SOUZA, Sandra Duarte de. LEMOS, Carolina Teles. **A casa, as mulheres e a igreja**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

**O outro como um espelho:
um estudo acerca do jogo de
espelhos na Antropologia
Clássica a partir das obras de
Marcel Mauss, Radcliffe-Brown
e Margaret Mead**

Roberto Izoton
Mestrando em Ciências Sociais pela
Universidade Federal do Espírito Santo - UFES
roberto.lasombra@gmail.com

Resumo

Este trabalho se debruça sobre uma tendência que pensamos ser comum à antropologia produzida até meados do século XX: o estudo das sociedades ditas primitivas com o objetivo de responder a questões pertinentes às sociedades dos próprios antropólogos. Tal tendência parte do princípio de que as aquelas sociedades seriam mais simples que as sociedades ocidentais, por isso as primeiras serviriam como laboratórios para a investigação de problemas que afetariam as segundas. Para demonstrar nossa proposição, exploraremos textos escritos por Marcel Mauss – que, ao discorrer sobre os sistemas de prestações totais existentes em diversas sociedades ditas primitivas, demonstra que tais sistemas promoveriam o vínculo entre as pessoas, vínculo este que deveria ser retomado em nossas sociedades, nas quais vigorariam o contrato individual puro –, Radcliffe-Brown – que, por meio de seus estudos sobre a estrutura social nas sociedades primitivas, distingue evolução social de progresso e questiona se o progresso alcançado pela sociedade ocidental representa a sua evolução, devido à capacidade destrutiva de suas tecnologias, invenções e descobrimentos – e Margareth Mead – que, ao demonstrar, por meio de dados etnográficos obtidos entre três povos da Nova Guiné, a inexistência de uma vinculação necessária entre sexo, temperamento e personalidade, questiona a padronização de personalidades e comportamentos sexuais da sociedade norte-americana. Assim, abarcaremos autores que pertenceram a matrizes teóricas diferentes com o objetivo de demonstrar a maneira por meio da qual eles estudaram o Outro tendo em vista questões de suas próprias sociedades, ou, então, tomaram o Outro como um espelho no qual buscaram observar refletidas imagens de si mesmos. Nas nossas considerações finais, discutiremos também o retorno do olhar do antropólogo para a sua própria sociedade, a partir de meados do século XX, e destacamos que, ainda assim, o antropólogo deve manter a atitude de estranhamento frente a seu objeto.

Palavras-chave: Teoria antropológica; Etnografia; Jogos de espelho; Sociedades ditas primitivas; Sociedade ocidental.

Abstract

This work focuses on a trend we believe to be common to anthropology produced until mid-twentieth century: the study of so-called primitive societies as a way to answer relevant questions about the anthropologists' own societies. This trend assumes that those societies would be simpler than Western societies, so the first would serve as laboratories for research problems that would affect the latter. To demonstrate our proposition, we will explore texts written by Marcel Mauss – which, when referring to the existing total benefit systems in many so-called primitive societies, shows that such systems would promote the bond between people and that this relationship should be taken up in our societies in which the pure individual contract is in effect –, Radcliffe-Brown – which, through its studies on the social structure in primitive societies, distinguishes social evolution from progress and questions whether the progress made by Western society means any evolution, due to the destructive capacity of its technologies, inventions and discoveries – and Margaret Mead – which, by demonstrating through ethnographic data obtained from three people of New Guinea the absence of a necessary link between sex, temperament and personality, questions the standardization of personalities and sexual behaviors of American society. Therefore we will approach authors belonging to different theoretical frameworks in order to show the way by which they studied the Other considering issues of their own societies, and

then took the other as a mirror in which they sought to observe their reflected images. In our conclusion we also discuss the return of the anthropologist's gaze to their own society, from the mid-twentieth century onwards, and we emphasize that, still, the anthropologist should maintain the attitude of estrangement in front of it's subject.

Keywords: Anthropological theory; Ethnography; Mirror Games; So Called Primitive Societies; Western Society.

Introdução

A Antropologia surgiu na Europa como a ciência do Outro. Inicialmente este Outro era o não europeu, mas, quando a Antropologia se desenvolveu também nos Estados Unidos, passou a representar qualquer povo que não fazia parte da sociedade ocidental. Esses grupos humanos eram estudados principalmente devido ao exotismo de suas culturas, se comparadas com a cultura ocidental, e por um longo tempo foram rotulados como selvagens, primitivos, arcaicos etc. Mesmo assim, percebemos uma tendência comum a vários antropólogos que pesquisaram e escreveram até meados do século XX: eles estudavam as sociedades ditas primitivas buscando responder a questões pertinentes a suas próprias sociedades. É sobre tal tendência que tratamos neste artigo.

A tendência que enunciamos acima já constava como um dos principais postulados do evolucionismo cultural – uma das primeiras tentativas de desenvolvimento teórico da Antropologia –, retomado por Émile Durkheim (1983) em sua obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*.

Os evolucionistas propunham que,

em todas as partes do mundo, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos e obrigatórios, numa trajetória basicamente unilinear e ascendente [...] Toda a humanidade deveria passar pelos mesmos estágios, seguindo uma direção que ia do mais simples ao mais complexo, do mais indiferenciado ao mais diferenciado (Castro, 2005: 15).

Para eles, a sociedade ocidental estaria no estágio mais elevado de evolução e seria mais complexa, enquanto as sociedades nativas das Américas, da África, da Ásia e da Oceania estariam em estágios inferiores e seriam assim mais simples.

Durkheim, por sua vez, ao estudar o fenômeno religioso como uma fonte de coesão social, optou por fazê-lo com a “religião *mais primitiva e mais simples* que atualmente seja conhecida”, a saber, o totemismo dos aborígenes australianos (Durkheim, 1983: 205; grifos nossos). Desse modo, ele pensava que teria acesso aos elementos mais essenciais (elementares) das religiões. Não queremos enquadrar o autor no que se convencionou chamar de escola evolucionista, mas acreditamos que ele tenha sido influenciado pelos pensadores que a compuseram, visto que publicou inicialmente *As Formas Elementares da Vida Religiosa* em 1912, pouco depois do período em que, de acordo com Castro (2005: 4), se deu a “hegemonia do evolucionismo no pensamento

antropológico”, a saber, o período entre os anos 1871 e 1908. A influência que Durkheim veio a receber dos evolucionistas também foi destacada por Paul Mercier, em sua *História da Antropologia* (1974).

Os precursores dos antropólogos científicos já pesquisavam as sociedades ditas primitivas com a intenção de responder a questões de suas próprias sociedades porque consideravam aquelas mais simples que estas e acreditavam que poderiam observar com mais facilidade os fenômenos sociais sobre os quais se interessavam. Defendemos que essa tendência perdurou na Antropologia que se produziu até meados do século XX, apesar da diversidade de pensamentos e de práticas de pesquisa existente entre os autores do período em questão. Isso pode ser explicado pelas contribuições trazidas por James Clifford em seu texto intitulado *Sobre a Alegoria Etnográfica*. Este autor argumenta que os escritos etnográficos são alegorias, ou seja, “são metáforas extensas, padrões de associação que apontam para significados adicionais coerentes”, gerando, desse modo, “outra história na mente de seu leitor”. As outras histórias contadas pelos textos etnográficos extrapolam os grupos entre os quais os antropólogos realizam as suas pesquisas e falam sobre a própria humanidade, ao evocar “similaridades humanas e diferenças culturais” (Clifford, 2002: 65-68). Se as narrativas sobre o Outro possuem significados adicionais que dizem respeito à humanidade como um todo, é possível dizer que pesquisadores buscaram em seu meio responder questões pertinentes a Nós. O próprio Clifford demonstra como Evans-Pritchard e Lévi-Strauss fizeram isso, o primeiro buscando um modelo da política anglo-saxã entre os Nuer, o segundo tentando encontrar uma sociedade que não cedeu à pressão homogeneizadora do sistema global.

A tendência enunciada também está de acordo com as proposições de Roy Wagner, segundo o qual “o antropólogo usa a sua própria cultura para estudar as outras, e para estudar a cultura em geral”. Este autor escreve que o antropólogo, quando realiza o trabalho de campo, experiencia a cultura do Outro a partir dos referenciais de sua própria cultura e só consegue comunicar sua experiência também por meio desses referenciais. Ele sempre relaciona a sua cultura e a cultura do Outro, e, para fazer isso, “não há outra maneira senão *conhecer* ambas simultaneamente, aprender o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta de outra”. Assim, ao relacionar duas culturas, o antropólogo inventa tanto a cultura que imagina estudar quanto a sua própria. Porém, segundo o autor, devemos compreender a invenção “como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio da observação e do aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia” (Wagner, 2010: 28-30; grifo do autor).

Para demonstrar nossa proposição, exploraremos textos escritos por Marcel Mauss (2003), Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1973) e Margareth Mead (2000). Assim, abarcaremos autores que pertenceram a matrizes teóricas diferentes – Mauss à escola francesa de sociologia, Radcliffe-Brown ao estrutural-funcionalismo inglês, e Mead ao culturalismo norte-americano – com o objetivo de demonstrar a maneira por meio da qual eles estudaram o Outro tendo em vista questões de suas próprias sociedades, ou, então, tomaram o Outro como um espelho no qual buscaram observar refletidas imagens de si mesmos. Entendemos que este texto é relevante por apresentar uma revisão de obras pertencentes a perspectivas teóricas distintas com a pretensão de apontar ao menos uma semelhança existente entre elas, e assim tentar contribuir com o estudo da própria teoria antropológica.

Marcel Mauss: a Dádiva e a Perda do Vínculo entre as Pessoas

Mauss percebeu que em várias sociedades “as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (Mauss, 2003: 187). Para o autor, essas trocas se enquadrariam no que ele chama de fenômenos sociais totais, que possuiriam ao mesmo tempo dimensões religiosas, jurídicas, morais, econômicas e estéticas. Ele então recorreu a diversas etnografias realizadas nas sociedades ditas primitivas e a vários registros históricos de sociedades que teriam antecedido à sua para investigar de que modo se dariam tais trocas e contratos, empreitada que originou seu *Ensaio sobre a Dádiva*, publicado originalmente em 1925, na revista *Année Sociologique*, dirigida por seu tio Émile Durkheim.

Mauss afirma que as sociedades estudadas não são sociedades sem mercado, já que o mercado é um “fenômeno humano” comum a todas as sociedades conhecidas, mas que elas possuem sistemas de trocas diferentes do da sociedade ocidental (Mauss, 2003: 188). Nesse tipo diferente de economia, são as coletividades que interagem por meio dos indivíduos nas trocas que estes realizam. Além disso, em tais sistemas econômicos não são trocados apenas bens e riquezas, mas também e principalmente

amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente (Mauss, 2003: 191).

Por isso Mauss os chamou de sistemas de prestações totais, cujo tipo mais puro

era realizado entre partes de uma mesma tribo.

O *Potlatch*, realizado entre as tribos Tlingit e Haïda, do noroeste dos Estados Unidos, possui um sistema de prestação total mais evoluído, pois envolve duas tribos distintas. Mauss o caracteriza como um sistema de prestação total de tipo agonístico. Nele as tribos, que assumem certa rivalidade, promovem festas dispendiosas durante o inverno, por meio das quais todos os membros de ambas as tribos participam e se contratam. Em tais festas, alguns chefes das duas tribos lutam entre si até a morte, enquanto outros destroem grandes quantidades de riqueza com o objetivo de se mostrar superiores a seus rivais. É interessante que, para o autor, simulamos esse sistema de trocas quando “rivalizamos em nossos brindes de fim de ano, em nossos festins, bodas, em nossos simples convites para jantar” etc. (Mauss, 2003: 193).

Ao estudar o sistema de prestação total nas sociedades polinésias, Mauss revela outras de suas características essenciais. Em Samoa, ele ocorre principalmente no contexto do casamento, quando presentes são dados aos noivos. Os bens que nesse contexto entram nas famílias recém-formadas pelas mulheres (*tonga*) são imóveis, enquanto os bens que entram pelos homens (*oloa*) são móveis. É um fato curioso que o filho do irmão, que é tradicionalmente adotado pela irmã, também é considerado um *tonga*, cuja adoção constitui um canal por meio do qual fluem bens nativos para a família que cede o menino e bens estrangeiros para a família que o adota.

Em Samoa, acredita-se que a riqueza confere honra, prestígio, *mana*, e que a não retribuição do que foi dado ocasiona a perda desse *mana*. O mesmo é observado entre os Maori. Nesta sociedade, os *taonga* são “fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; são o veículo de seu *mana*, sua força mágica, religiosa e espiritual” (Mauss, 2003: 197). Portanto, se um *taonga* for doado, aquele que o aceitou deve retribuir, sob a pena de ser destruído. A retribuição é obrigatória porque o *taonga* tem um *hau* (uma alma), que é parte da essência do doador e do seu lugar de origem. Então, o *hau* sempre quer voltar para seu lugar de origem ou para o seu primeiro proprietário. Por isso a retribuição do presente é uma maneira de fazer com que o *hau* da coisa dada volte para o lugar de onde veio.

Nas sociedades que desenvolveram sistemas de prestações totais, junto com o retribuir, também são obrigações o dar e o receber. É notável que nesses sistemas, por meio do dar, do receber e do retribuir, ocorre a “mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo

modo como coisas” (Mauss, 2003: 202). Para tratar dessas três obrigações, Mauss retorna ao *Potlatch*. A obrigação de oferecer um *Potlatch* é a base da autoridade dos chefes das tribos do noroeste dos Estados Unidos. Ela demonstra que um chefe foi agraciado pelos totens, e a graça deve ser compartilhada sob a pena da perda da posição social e da alma dos nobres. A obrigação de receber é tão imperiosa quanto a de dar. Quem não aceita o convite para um *Potlatch* demonstra que não pode retribuí-lo, então perde o seu prestígio social. Quem aceita a dádiva, por seu turno, assume o compromisso de retribuí-la. “*A obrigação de retribuir é todo o potlatch*” e, como toda a dádiva, ele “sempre deve ser retribuído com juros” (Mauss, 2003: 249; grifo do autor).

De acordo com Mauss, sistema de prestação total evoluiu para o sistema da troca-dádiva. Como vimos, no primeiro sistema, as trocas são feitas entre as partes de uma mesma tribo, enquanto no segundo elas se dão entre grupos mais amplos. As sociedades que desenvolveram o sistema da troca-dádiva estão entre aquelas do sistema de prestações totais e as que “*chegaram ao contrato individual puro*, ao mercado onde circula o dinheiro, à venda propriamente dita e, sobretudo, à *noção de preço calculado em moeda pesada e reconhecida*” (Mauss, 2003: 264; grifo do autor). Para ele, elementos do sistema da troca-dádiva podem ser observados nas sociedades que teriam antecedido a ocidental, dentre as quais destacaremos a sociedade romana anterior a Justiniano e a sociedade germânica.

No antigo direito romano, a coisa dada por meio de um contrato tinha um caráter mágico que ligava os contratantes entre si. O vínculo assim gerado era chamado de *nexum*, e vinha “tanto das coisas quanto dos homens” (Mauss, 2003: 267). Além disso, este direito considerava as coisas, a *res*, como parte da família romana. A *res* então não era, “na origem, a coisa bruta e apenas tangível, o objeto simples e passível de transação que ela se tornou”. Ela era uma dádiva, uma coisa agradável, que dava prazer e que constituía um vínculo entre as pessoas que se contratavam. No direito germânico, por sua vez, havia a instituição da caução, chamada de *wadium*, também baseada na dádiva. Quando alguém pegava algo emprestado de outrem, dava a este um objeto pessoal de pouco valor que deveria ser devolvido mediante o pagamento do que foi fornecido. A caução, além de gerar um vínculo entre os contratantes, comprometia “a honra, a autoridade, o *'mana'*” de quem a fornecia (Mauss, 2003: 290).

Mauss afirma que o sistema da troca-dádiva se extinguiu quase que totalmente, dando lugar ao contrato individual puro, quando as sociedades semitas, romana e grega “inventaram a distinção dos direitos pessoais e dos direitos reais, separaram a venda da

dáviva e da troca, isolaram a obrigação moral e o contrato, e sobretudo conceberam a diferença entre ritos, direitos e interesses” (Mauss, 2003: 276). É na análise das implicações dessas diferenciações que o autor, nas conclusões de seu ensaio, se volta para a sociedade ocidental. Ele reconhece que ainda existem resquícios daquele sistema na nossa sociedade, quando misturamos obrigação e liberdade, quando atribuímos valor sentimental às coisas, quando somos obrigados a retribuir o convite e a cortesia, para não ficarmos em dívida, dentre outras situações. Porém, o contrato individual puro proporciona, em grande medida, a perda do vínculo entre as pessoas, pois estabelece “os rigores, as abstrações e as inumanidades de nossos códigos” (Mauss, 2003: 295). Além do mais, os nossos contratos também possibilitam a especulação e a usura.

Mauss, enquanto socialista com ampla participação em comitês operários no período entreguerras (Barfield, 2001), propõe, então, que as instituições da nossa sociedade retomem a moral das sociedades da dáviva. Assim, os ricos deveriam voltar a se responsabilizar pelo conjunto da sociedade, como se fossem tesoureiros dela. É necessário também que tenhamos

mais preocupação com o indivíduo, sua vida, sua saúde, sua educação – o que é rentável, aliás – sua família e o futuro desta. É preciso mais boa fé, sensibilidade, generosidade nos contratos de arrendamento de serviços, de locação de imóveis, de venda de gêneros alimentícios necessários (Mauss, 2003: 298).

É fundamental também que o indivíduo “tenha um senso agudo de si mesmo, mas também dos outros, da realidade social” para que ele venha a “agir levando em conta a si, os subgrupos e a sociedade” (Mauss, 2003: 299). Enfim, é necessário que se restaurem os vínculos entre as pessoas que, nas sociedades da dáviva, eram constituídos pelas coisas dadas, recebidas e retribuídas. Percebemos então que Mauss retira de seu estudo das sociedades ditas primitivas lições que podem ser aplicadas à sua própria sociedade.

Radcliffe-Brown: a Estrutura Social e a Diferença entre Progresso e Evolução

Enquanto Mauss escreveu a obra que analisamos sem ter ido a campo uma única vez, Radcliffe-Brown dedicou sua carreira ao estudo etnográfico das sociedades nativas da África, das Ilhas do Pacífico e da Austrália. Tanto que ele fez deste último país “um *campus* avançado da antropologia britânica”, vindo a ocupar “a primeira cadeira de antropologia na Universidade de Sydney” (Peirano, 1995: 44), além de ter lecionado

também na África do Sul e em Tonga. Foi a partir de sua experiência etnográfica que o antropólogo inglês formulou o discurso intitulado *Sobre a Estrutura Social*, proferido em 1940, quando era presidente do *Royal Anthropological Institute*, e posteriormente publicado como texto no jornal da mesma instituição.

Radcliffe-Brown considerava a “antropologia social como a ciência natural da sociedade humana”, por isso ela deveria utilizar “métodos essencialmente semelhantes aos empregados nas ciências físicas e biológicas”. Para ele, a Antropologia é a ciência da sociedade, não da cultura, pois ela estuda a sociedade enquanto uma associação entre seres humanos. Então, o antropólogo social tem como objeto de estudo a estrutura social, que é “uma complexa rede de relações sociais” por meio da qual os seres humanos estão relacionados (Radcliffe-Brown, 1973: 233-234).

Segundo Radcliffe-Brown, os fenômenos sociais são os tipos de fenômenos naturais que estão relacionados com a estrutura social. Esta, por seu turno, assim como a estrutura dos organismos vivos, é formada pela interação das partes que a compõem. O autor salienta que, na sua época, o termo estrutura social era constantemente empregado em referência a “grupos sociais duráveis, como nações, tribos e clãs, que mantenham continuidade e identidade como grupos individuais, a despeito de transformações em seu seio”, mas que ele não significa apenas isso. As “relações de pessoa a pessoa”, como as relações de parentesco, e a “diferenciação de indivíduos e classes por seu desempenho social”, que originam as várias posições sociais existentes, também fazem parte da estrutura social (Radcliffe-Brown, 1973: 236).

Vimos que Radcliffe-Brown considera a estrutura social como uma rede de relações sociais por meio da qual os seres humanos estão ligados. Os seres humanos, por sua vez, podem ser vistos de duas maneiras. Por um lado, eles são personalidades sociais ou pessoas quando consideramos suas relações com a estrutura social e levamos em conta “todas as suas relações sociais”. Por outro lado, os seres humanos são indivíduos quando consideramos a sua dimensão biológica e psicológica. A Antropologia se interessa apenas nos seres humanos enquanto pessoas, segundo o autor (Radcliffe-Brown, 1973: 238).

De acordo com Radcliffe-Brown, o estudo da estrutura social se divide em três. Primeiramente temos o estudo da morfologia social. Ele se interessa pela forma da estrutura social, e leva em conta “as variedades, ou as diversidades de sistemas

estruturais” (Radcliffe-Brown, 1973: 240). Para isso deve-se realizar uma profunda pesquisa de campo em cada uma das sociedades em questão para, em seguida, comparar as suas estruturas. Nos estudos morfológicos, a observação e a descrição das relações sociais são feitas a partir da “conduta recíproca das pessoas em jogo”. A forma da estrutura social deve ser descrita “pelos padrões de conduta seguidos pelos indivíduos e grupos no trato mútuo”. Tais padrões constituem as normas sociais, que podem ser escritas ou não (Radcliffe-Brown, 1973: 244).

Em segundo lugar, temos o estudo da fisiologia social. Ele procura saber como as estruturas sociais se mantêm. A fisiologia social trata de todos os fenômenos sociais, pois eles estão relacionados direta ou indiretamente com a estrutura social. Os estudos fisiológicos levam em conta a função das instituições sociais, que é a sua relação com a estrutura social. Então, quando as instituições se relacionam com a estrutura social, contribuem para a continuidade desta estrutura.

Por fim, temos o estudo da transformação e do surgimento de novas estruturas. Em relação às sociedades ditas primitivas, os estudos da transformação social se interessam pelas mudanças provocadas nos modos de vida daquelas sociedades pelo contato com os europeus. A colonização da África, por exemplo, teria ocasionado a mudança da estrutura social daqueles que o autor chama de “povos incultos” do continente. Isso se deu devido à introdução de elementos da estrutura social da metrópole, que se mesclaram com os elementos da estrutura social local (Radcliffe-Brown, 1973: 248).

Ainda tratando do estudo da transformação social, Radcliffe-Brown diferenciou evolução de progresso. A evolução social diz respeito ao surgimento de novas formas de estrutura social a partir de estruturas mais antigas, sendo que estas geralmente são substituídas por aquelas, que são mais complexas. A complexidade da estrutura estaria relacionada à densidade das relações sociais estabelecidas pelas pessoas. Quanto mais relações, mais complexa é a sociedade. O progresso, por seu turno, está relacionado à aquisição pelos seres humanos de “maior controle sobre o meio físico mediante o aumento de conhecimento e aperfeiçoamento da técnica pelas invenções e descobrimentos”. É neste ponto do discurso que Radcliffe-Brown deixou transparecer sua preocupação com a própria sociedade. Ele afirmou que “o modo pelo qual hoje somos capazes de destruir consideráveis porções de cidades por bombardeios aéreos é um dos mais recentes e impressionantes resultados do progresso”. Em seguida,

completou dizendo que “o progresso não é a mesma coisa que evolução social, mas está muito intimamente relacionado com ela” (Radcliffe-Brown, 1973: 250).

Entendemos que o autor, no trecho do discurso que abordamos acima, questiona se o progresso alcançado pela sociedade ocidental devido a suas tecnologias, invenções e descobrimentos, e que lhe deu tamanho poder de destruição, pode ser considerado como um indicador da evolução daquela sociedade. Seus estudos sobre a estrutura das sociedades ditas primitivas fizeram com que Radcliffe-Brown refletisse sobre os rumos tomados pela sua própria sociedade. Enfim, ele refletiu a imagem da sua sociedade no espelho fornecido pelo Outro.

Margareth Mead: Sexo e Temperamento nas “Sociedades Primitivas” e a Crítica à Padronização de Papéis Sociais em Relação ao Sexo

Dos autores cujos textos nos propomos analisar, Margareth Mead é a que deixa mais clara a sua intenção de estudar o Outro visando à sua própria sociedade. De acordo com Gilmar Rocha, “poucos antropólogos tiveram a oportunidade de realizar trabalhos de campos em tão diversas sociedades em que ela realizou”, sendo que essas sociedades constituíam para a pesquisadora laboratórios nos quais poderia “testar hipóteses e modelos teóricos sobre problemas específicos” (Rocha, 2004: 113). Além disso, Rocha revela que os trabalhos de Mead tinham uma dimensão pedagógica, pois, “para ela, o conhecimento produzido pela antropologia acerca das variedades de respostas culturais que as sociedades primitivas eram capazes de fornecer deveria [...] servir a uma '*conscientização do mundo*'” (Rocha, 2004: 116; grifo do autor).

Podemos observar a preocupação pedagógica de Mead em seu livro *Sexo e Temperamento*, publicado pela primeira vez em 1935, no qual ela escreve que,

quando estudamos as sociedades mais simples, não podem deixar de nos impressionar as muitas maneiras como o homem tomou umas poucas sugestões e as trançou em belas e imaginosas texturas sociais que denominamos civilizações (Mead, 2000: 19).

Em outras palavras, o estudo das sociedades ditas primitivas, devido à sua suposta simplicidade, nos permitiria observar que as sociedades humanas, de um modo geral, constroem uma diversidade de culturas, tomando como base as poucas sugestões vindas da natureza. Enfim, as culturas humanas, além de diversas, seriam mais fruto da criatividade das sociedades do que de uma determinação da natureza.

Desse modo, a autora afirma que muitas das diferenças que existem entre homens e mulheres, na verdade, foram construídas socialmente. Sendo assim, elas não se baseiam “nos fundamentos biológicos do sexo”. Para comprovar essa tese, a autora pesquisou como os Arapesh, os Mundugumor e os Tchambuli da Nova Guiné “agruparam suas atitudes sociais em relação ao temperamento em torno dos fatos realmente evidentes das diferenças sexuais” (Mead, 2000: 22).

Por meio de sua pesquisa, Mead percebeu que nem os Arapesh, nem os Mundugumor consideravam a existência de temperamentos diferenciados em relação ao sexo. Entre os Arapesh, tanto homens quanto mulheres possuíam personalidade que, em nossa sociedade, “chamaríamos maternal em seus aspectos parentais e feminina em seus aspectos sexuais”. Os membros de ambos os sexos dessa sociedade eram “treinados a ser cooperativos, não agressivos, suscetíveis às necessidades e exigências alheias”. Já entre os Mundugumor, homens e mulheres eram agressivos e possuíam personalidade e comportamento que atribuiríamos ao estereótipo masculino na sociedade ocidental. Somente os Tchambuli delimitaram personalidades e comportamentos diferenciados para os dois sexos. Entre eles, os homens possuíam personalidade passiva e dependente, que para nós seria feminina, enquanto as mulheres possuíam personalidade ativa e dominante, que para nós seria masculina (Mead, 2000: 268).

Suas observações levaram a autora a concluir que a diferença de temperamento e de comportamento relacionados ao sexo se deve ao “condicionamento social”, e depende do “impacto do todo da cultura integrada sobre a criança em nascimento” (Mead, 2000: 268). Então, cada sociedade seleciona as características de cada sexo que lhes são desejáveis e as transmite às crianças por meio de seus sistemas educacionais. Isso ocorre tanto em sociedades que possuem personalidades e comportamentos idênticos para ambos os sexos, quanto em sociedades em que homens e mulheres possuem personalidades e comportamentos distintos. Vale ressaltar que, neste último caso, as características que são desejáveis para os homens são vetadas às mulheres, e vice-versa.

De acordo com Mead, nas sociedades que padronizam personalidades e comportamentos diferenciados para ambos os sexos e consideram esses padrões como naturais, os sujeitos que se identificam com as características do sexo oposto acabam sofrendo com a perturbação de “sua vida psicosssexual” (Mead, 2000: 280). Nesse caso,

as sociedades coagem os desajustados desde a infância, apregoando que eles deixarão de ser considerados humanos se não se enquadrarem nas distinções sexuais que estabeleceram. Além disso, não são apenas os desajustados que sofrem quando há distinções rígidas entre os sexos, mas toda a sociedade. Isso ocorre quando os sujeitos não conseguem desempenhar o papel social estipulado para eles, por exemplo, quando na sociedade ocidental os maridos não conseguem cumprir com a “sua obrigação” de sustentar a família por causa do desemprego e veem suas esposas ocuparem posições no mercado de trabalho.

Na conclusão de seu livro, Mead aponta que, ao perceber que “a personalidade masculina e feminina são socialmente produzidas”, três caminhos podem ser seguidos pelas sociedades, incluindo aí a sociedade ocidental. Primeiramente, pode-se “padronizar a personalidade de homens e mulheres como claramente constantes e tornar cada instituição da sociedade congruente com essa padronização”. Por exemplo, se considerarmos que as mulheres têm como “única função a maternidade, a educação e o cuidado dos filhos”, deveríamos dar todas as condições para que elas fizessem isso, sem que precisassem se ocupar de outra coisa como trabalhar fora, que poderia ser uma função exclusivamente masculina. Esse caminho seria problemático, pois representaria um “desperdício de dotes” tanto de homens quanto de mulheres, que poderiam desempenhar atividades diferentes daquelas rigidamente estipuladas para eles (Mead, 2000: 294-295).

Em segundo lugar, pode-se considerar que tanto homens quanto mulheres podem fazer as mesmas coisas, extinguindo qualquer distinção entre os sexos. Desse modo, meninos e meninas poderiam ser educados da mesma forma, para adquirirem as mesmas potencialidades. O problema deste caminho é a perda da complexidade das sociedades, que é proveniente também das “distinções em personalidade de sexo” (Mead, 2000: 296).

Por fim, as sociedades podem desenvolver as potencialidades de cada sujeito a partir do “reconhecimento dos genuínos dotes individuais quando ocorrem nos dois sexos” (Mead, 2000: 302). Assim, não haverá tarefas masculinas e femininas, mas atividades serão desenvolvidas por sujeitos de ambos os sexos que possuem pendores para elas. Ao trilhar este caminho, tanto os indivíduos quanto as sociedades sairiam ganhando, pois esses não ficariam vulneráveis aos sofrimentos gerados pelo desajustamento e aquelas continuariam com o benefício da complexidade.

Então, vemos que Margareth Mead, ao utilizar as sociedades Arapesh, Mundugumor e Tchambuli como um laboratório, comprova que a padronização de personalidades e comportamentos em relação ao sexo, que existe também na sua própria sociedade, é uma construção social que provoca sofrimento para indivíduos e grupos, e propõe a sua superação.

Considerações Finais

Depois de explorarmos os textos de Mauss, Radcliffe-Brown e Mead, percebemos que as preocupações destes autores com as próprias sociedades estão subjacentes aos seus estudos das sociedades ditas primitivas. Ao estudar a dádiva principalmente como algo que estabelece um vínculo entre as pessoas, nas sociedades chamadas por ele de primitivas ou arcaicas, Mauss está preocupado com a extinção deste vínculo na sociedade ocidental. Ao proferir um discurso teórico subsidiado pelos seus estudos dos nativos da África, das Ilhas do Pacífico e da Austrália e, em tal discurso, diferenciar progresso de evolução social, Radcliffe-Brown se questiona se o progresso alcançado pela sociedade ocidental é realmente um sinal de evolução desta sociedade. Ao pesquisar a relação entre sexo, temperamento e comportamento em três sociedades da Nova Guiné, Mead está preocupada em como esta relação se dá mais especificamente na sociedade dos Estados Unidos, da qual ela faz parte.

Enfim, nas obras dos três pesquisadores, vemos o Outro como um espelho por meio do qual é refletida a sociedade ocidental. Como dissemos acima, esta tendência é motivada pela crença de que as sociedades em que estudaram eram mais simples que as sociedades a que pertenciam os próprios antropólogos com os quais dialogamos. Além do mais, ela revela o ato da invenção tanto da cultura do Outro, quanto da própria cultura por parte dos antropólogos (Wagner, 2010).

Dissemos na introdução deste artigo que a tendência de estudar o Outro tendo em vista a própria sociedade pode ser observada nos textos antropológicos até meados do século XX. Isso ocorre porque, a partir de então, descobriu-se que a antropologia pode ser utilizada também para estudar a própria sociedade ocidental. Alguns atribuem essa descoberta à suposta extinção da cultura das sociedades ditas primitivas devido à ação colonizadora ocidental (Laplatine, 2000). Porém, consideramos isso um duplo exagero.

O primeiro exagero deriva da ideia da morte das culturas nativas. Marshall

Sahlins (1997) demonstra que, longe de morrer, as culturas das sociedades que constituíram por um longo tempo o campo preferencial dos antropólogos passam por um processo de revitalização constante, resistindo à aculturação que lhes seria imposta por sua participação no sistema-mundo. Este autor, ao comentar a perspectiva de Rena Lederman, a de Epeli Hau'ofa, complementada pela de George Marcus, e a de Terence Turner, demonstrou como povos indígenas e tradicionais enriqueceram sua cultura ao se integrar à economia global. Lederman apontou que entre os Mendi da Nova Guiné “os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos para o fortalecimento das noções indígenas da boa vida”, de acordo com sua noção de *developmen*, que significa desenvolver o homem (Sahlins, 1997: 60). Hau'ofa e Marcus mostraram que, apesar de estarem espalhados por vários países do mundo, os samoanos e os tonganeses não perderam de vista as suas terras natais, mantendo-se ligados a elas em si – no caso dos tonganeses, que mantêm os tradicionais direitos de propriedade nas terras de origem –, e à sua população – no caso dos samoanos, que reproduzem internacionalmente os sistemas hierárquicos de parentesco locais. Turner, por sua vez, observou que, em sua relação com o Estado e com a sociedade brasileira abrangente, os Kayapó utilizam sua cultura como bandeira para fazerem valer seu protagonismo, e assim “domesticarem os meios e controlarem as forças de sua transformação histórica” (Sahlins, 1997: 126).

O segundo exagero decorre da ideia de que a falta do campo alhures fez com que os antropólogos pesquiassem diretamente as próprias sociedades. Marc Augé (2012) afirma que não foi a falta de campos distantes, mas as características apresentadas pela própria sociedade ocidental da supermodernidade que atraíram o olhar dos antropólogos para si. Dentre essas características podemos destacar a aceleração da história, ou do tempo, e a ampliação do espaço. A aceleração da história se deve ao fato de que há, na contemporaneidade, uma multiplicidade de acontecimentos em curso sem que haja tempo desses acontecimentos serem previstos. Por isso a aceleração do tempo exige constante ressignificação do mundo. Já a ampliação do espaço, por meio da conquista do espaço sideral, é acompanhada pelo “encolhimento do planeta”, possibilitado pelos meios de transporte e de comunicação via satélite, bem como pela indústria cultural (Augé, 2012: 33). Essa contradição também atrai o olhar dos antropólogos para a sociedade ocidental.

Depois de desconstruirmos a perspectiva segundo a qual a antropologia voltou seus olhos para a sociedade ocidental pela falta de seu objeto tradicional ou de campos

alhures, resta-nos apenas dizer que, ao estudarmos antropologicamente a nossa própria sociedade, devemos ter a mesma atitude que tivemos ao estudar o Outro. Parafraseando François Laplantine (2000), devemos estranhar o que nos é familiar. Só assim poderemos viver em nossa própria sociedade o choque cultural que, de acordo com Roy Wagner (2010), possibilita aos antropólogos a invenção das culturas.

Referências Bibliográficas

AUGÉ, Marc. **Não lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 2012.

BARFIELD, Thomas (Ed.). Mauss, Marcel (1872-1950). In: **Diccionario de Antropologia**. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2001. p. 414-416.

CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CLIFFORD, James. Sobre a alegoria etnográfica. In: _____. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002. cap. 2: 63-99.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: **Émile Durkheim**. Os Pensadores. Vol.: XXXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MEAD, Margareth. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MERCIER, Paul. **Historia de la Antropologia**. Barcelona, Ediciones Península, 1974.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2005.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. R. Sobre a estrutura social. In: _____. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973. Cap. X. p. 232-251.

ROCHA, Gilmar. "Culturas e personalidades": as experiências etnográficas de Ruth Benedict e Margareth Mead nos anos 20-40. **Cadernos de Estudos Sociais**, Recife, v. 20, n. 1, 2004: 107-128.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I e II). **Mana**, Rio de Janeiro, v.3 n. 1 e v.3 n. 2, 1997.

WAGNER, Roy. **A invenção das culturas**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

O saber-fazer na maestria artesanal: análise dos mestres ceramistas da Bahia

Luísa Mahin Araújo Lima do Nascimento
Mestranda em Ciências Sociais pela
Universidade Federal Recôncavo da Bahia - UFRB
luisamahin@gmail.com

Resumo

Quem são os mestres dos saberes e fazeres tradicionais e populares? Quais as competências que lhes credenciam tal reconhecimento? Quais os atores responsáveis por eleger e legitimar os mestres em seu contexto? A partir de uma análise de três mestres ceramistas da Bahia, esse estudo adentra o universo acima problematizado tendo alguns especialistas responsáveis pelas políticas de reconhecimento dos mestres tradicionais e da cultura popular no Brasil como principal fonte de informação. A base metodológica para organização do conhecimento se pauta em entrevistas abertas e análise de documentos institucionais que trazem os mestres em estudo na baila da reflexão. Tais especialistas entrevistados possuem intensa relação e convívio com os mestres em análise e seus contextos comunitários, cumprindo aqui também o papel de mediadores das relações entre os pares, estabelecidas in loco. Buscando compreender o que distingue ou como alguns personagens da cultura tradicional e popular se tornam mestres, são aqui elucidados saberes e fazeres distintivos nas suas práticas, nas relações comunitárias e com os membros externos. Além de saberes e fazeres, manifesta-se no estudo o “ser”, alquimia do processo que faz diferença fundamental na maestria artesanal. Iniciamos o artigo com uma contraposição entre o pensar e o agir, numa perspectiva teórica. Em seu desenvolvimento, são apresentadas competências para a maestria numa reflexão de alguns saberes sistematizados a partir das informações coletadas. Depois, segue-se uma análise da tríade “saber–fazer–ser” na maestria.

Palavras-chave: Saberes e Fazeres Tradicionais; Ceramistas da Bahia; Cerâmica de Maragogipinho-Bahia; Cerâmica de Coqueiros-Bahia; Cerâmica de Rio Real-Bahia.

Abstracts

Who are the masters of knowledge and practices traditional and popular? What are the skills that accredit them such recognition? What are the actors responsible for electing and legitimize the teachers in your context? From an analysis of three potters masters of Bahia, this study enters the universe questioned up with some experts responsible for the recognition of traditional political masters and popular culture in Brazil as the main source of information. The methodological basis for knowledge organization is guided in open interviews and analysis of institutional documents that bring the teachers in the study baila reflection. Such experts interviewed have intense relationship and interaction with the teachers in their analysis and community settings, serving here as well as mediators of the relationship between the couple established in loco. Trying to understand what distinguishes or as some characters from folklore become masters, here elucidated knowledge and practices distinctive in its practice, in community relations and external members. In addition to knowledge and practices, it is manifested in the study "being " process of alchemy that makes fundamental difference in craft mastery. We began the article with a contrast between thinking and acting in a theoretical perspective. In its development, skills to master a reflection of some systematized knowledge from the information collected is presented. Then follows an analysis of the triad "know-how - be " in mastery.

Keywords: Knowledge and Traditional Doings; Potters of Bahia; Ceramic Maragogipinho-BA; Ceramic Coqueiros-BA; Ceramics Rio-Real-BA.

1. A questão da aprendizagem: entre o pensar e o agir

A mão é a janela que dá para a mente
Immanuel Kant, *apud*, Richard Senet, 2009:169

O pé pra tanger o torno, as mãos pra labutar o barro, e a mente...
a peça que vai fazer
Mestre Vitorino, 2009

Uma discussão recorrente no fazer artesanal é o confronto entre o agir e o pensar. Até o Renascimento, a arte era um desígnio ao artesanato de excelência, uma forma depurada em um conjunto de práticas estéticas, todas elas artesanais (Frade, 2006).

A Revolução industrial e o advento da industrialização constituem força modeladora da desintegração entre o *agir-pensar* no conceito do artesanato, na percepção do fazer artesanal, desprestigiando-o como modo de produção, separando-o da esfera macroeconômica e relegando-o a um estrato inferior. A contraposição mente/corpo, cognição/motricidade, que “a arte defende ser baseada pelo pensar e o artesanato pelo fazer”, parte do princípio de que o fazer artesanal é uma reprodução mecânica desprovida de sentido e intenção racional, motivada apenas pelo trabalho físico, corporal (Frade, 2006).

Peter Dormer (1994) mostra que a marginalidade do artesanato em detrimento da expansão das artes se deu pelo movimento e natureza do consumo da sociedade orientada pela mídia. As artes plásticas tomaram um rumo diferente do artesanato porque o aprendizado das técnicas artesanais é muito lento e não acompanha o ritmo das demandas mercadológicas:

The plastic arts have moved away from handicraft because craft knowledge is difficult to learn and too slow to acquire for the contemporary student or artist who wants to establish a personal style quickly in order to respond to a fast-changing art world (Dormer, 1994: 26)¹.

Para Richard Sennett, a habilidade artesanal abrange um aspecto muito mais

amplo que o trabalho derivado de trabalhos manuais: focaliza a relação íntima entre a mão e a cabeça. “Todo bom artífice sustenta um diálogo entre práticas concretas e ideias” (Sennett, 2009: 20). As habilidades, até mesmo as mais abstratas, têm início como práticas corporais.

O entendimento técnico se desenvolve através da força da imaginação. No entanto, a história traçou linhas ideológicas divisórias entre a prática e a teoria, a técnica e a expressão, o artífice e o artista, o produtor e o usuário. A sociedade contemporânea sofre dessa herança histórica. A civilização ocidental tem grande dificuldade de estabelecer ligações entre a cabeça e a mão, de reconhecer e estimular o impulso da perícia artesanal (Sennett, 2009).

Para Frade (2006), a dicotomia arte e artesanato é falsa, estando a serviço da desvalorização do corpo, e nega uma inteligência artística primordial, corporificada, organicizada e organicizante. Mesmo que puramente conceitual, um fato artístico acontece no mundo das coisas, as coisas virtuais também são constituídas a partir das relações concretas.

Em *The Art of the Maker*², Peter Dormer (1994) defende que a aprendizagem no fazer artesanal é movida por um conhecimento tácito, especializado, vivencial, o qual dificilmente pode ser repassado por cursos técnicos ou formas pré-definidas de produção.

Como conhecimento tácito entende-se o conhecimento que é aprendido na prática e demonstrado na prática. É o saber-fazer: “Tacit Knowledge or know-how is immensely powerful: it gets things built. But it is also slowly acquired”³ (Dormer, 1994: 10).

Por seu caráter essencialmente prático, o conhecimento tácito tem como uma de suas características a dificuldade em ser descrito, sendo em muitos casos completamente difícil de ser teorizado ou transcrito para uma linguagem mais sistemática. Além disso, seu processo de desenvolvimento não se dá apenas nas técnicas, mas na capacidade holística de perceber o produto/produção e no aprimoramento das formas de produzir, ou seja, o fazer artesanal é um estado de contínuo aperfeiçoamento (Dormer, 1994).

A arte do aprender artesanato permeia a aquisição do conhecimento prático, que demanda um processo empírico, experimental; a presença de um *mestre* iniciador, que

passará ao *novo aprendiz* os conhecimentos adquiridos durante o tempo; a prática constante para que se estabeleça a aprendizagem e as conexões da produção.

Peter Domer (1994) acredita que o rigor e o tempo dedicado ao aprimoramento e domínio das técnicas garantem, a princípio, que os resultados da produção artesanal sejam imbuídos de excelência na qualidade. Seria este, portanto, o resultado de um processo de *incorporação* do saber-fazer, termo que dá conta de um movimento essencial às habilidades artesanais e que significa “a conversão da informação e das práticas em conhecimento tácito” (Sennett, 2009: 62).

Esse é um modelo de aprendizagem que prepara o corpo para um saber, um saber que é do próprio corpo. O conhecimento que o artesão realiza em seu trabalho traduz uma sabedoria do corpo que não pode ser reduzida à racionalização. Ela precisa ser incorporada (Frade, 2006: 44).

A *incorporação* do saber-fazer ou fazer algo *instintivamente* refere-se a comportamentos que entram na rotina de quem o faz a ponto de não mais ser preciso pensar a respeito (Frade, 2006). Este é um reflexo do domínio, pelo artesão, das técnicas de seu ofício, impregnado de ação-pensamento como conduta pela superação e pelo desenvolvimento de novas ideias, marcando a sua produção artesanal de um diferencial exemplar.

Aprendendo uma capacitação, desenvolvemos um complicado repertório de procedimentos desse tipo. Nas etapas mais avançadas dessa capacitação, verifica-se uma constante interação entre o conhecimento tácito e a consciência presente, funcionando aquele como uma espécie de âncora, esta, como crítica e corretivo. A qualidade artesanal surge dessa etapa mais avançada, em julgamentos a respeito de suposições e hábitos tácitos (Sennett, 2009: 63).

Para Sennett, “toda habilidade artesanal baseia-se em uma aptidão desenvolvida em alto grau” (2009: 30). Estudos demonstram que, progredindo, a habilidade torna-se mais sintonizada com os problemas, ao passo que as pessoas com níveis iniciais de habilitação esforçam-se mais exclusivamente no sentido de fazer as coisas funcionarem. Em seus patamares mais elevados, a técnica deixa de ser uma atividade mecânica; as pessoas são capazes de sentir plenamente e pensar profundamente o que estão fazendo quando o fazem bem.

Três habilidades essenciais constituem a base da habilidade artesanal: as capacidades de localizar, questionar e abrir (Sennett, 2009). A primeira tem a ver com tornar algo concreto; a segunda com refletir sobre suas qualidades; a terceira com expandir o seu sentido.

O ritmo de ação-reposo-questionamento-ação marca o desenvolvimento das habilidades manuais complexas, de questionamento. A atividade meramente mecânica, que não contribui para o desenvolvimento da técnica, é simplesmente movimento. A capacidade de abrir um problema depende dos saltos intuitivos, e especificamente da capacidade de aproximar domínios distintos e preservar o saber tácito no salto entre eles.

2. As competências na construção social da maestria

Não há saber mais ou saber menos. Há saberes diferentes
(Freire, 1987: 68)

Ao garimpar o campo da construção social da maestria, cheguei a informações que apresentam algumas características especiais dos mestres artesãos. Tais características, senão saberes ou competências nos modos de ser e lidar com as práticas, situações, circunstâncias, não se dão em uma regra imperativa que obriga a possessão de todas para que se torne mestre.

Estas são linhas marcantes, evidenciadas pelo olhar dos artesãos, especialistas entrevistados e nas publicações institucionais, que influenciam decisivamente na eleição de determinados indivíduos como mestres. Tais olhares, portanto, elucidam neste estudo as competências para a excelência na maestria artesanal.

Na ilustração da análise estão as/os mestres Dona Cadu do distrito de Coqueiros, cidade de Maragogipe (Bahia), Dona Nitinha da cidade de Rio Real (Bahia) e Mestre Vitorino do distrito de Maragogipinho, cidade de Aratuípe (Bahia), pois estes foram os mais recorrentes nas falas das fontes consultadas.

Dentre os saberes apreendidos na investigação estão: carismático, circunstancial, comunicacional, criativo, educacional, histórico-cultural, técnico, trans-local. Seguidos em uma ordem alfabética, e não de importância, tais saberes serão

analisados a seguir.

2.1 Saber Carismático

Motivação, brilho nos olhos, capacidade de articulação intra e inter-organizacional, convencimento, liderança. O saber carismático é o saber ligado à manifestação do carisma pessoal, do poder de despertar o interesse nos interlocutores. Dentre as competências de um mestre artesão reside o “espírito de liderança, um carisma de sua personalidade” (Etchevarne, 2010) que “influencia na motivação do grupo e na captação de parceiros, apoiadores, consumidores para seus produtos” (Ramos, 2010).

Alguns mestres artesãos possuem proatividade e especial disposição nas relações interpessoais e organizacionais, características que os colocam em uma condição de destaque entre seus pares e os inserem como protagonistas no processo de diálogo com atores externos, como organismos públicos, privados e organizações da sociedade civil (Almeida, 2010).

Dona Cadu, mestra artesã da comunidade de Coqueiros, ilustra muito bem o perfil do saber carismático. Com um sorriso irradiante e uma motivação que extrapola o retorno financeiro, ela, aos seus 90 anos, significa para a comunidade, pesquisadores, acadêmicos, gestores públicos e sociais um símbolo de perseverança e resistência para a sobrevivência da tradição do artesanato de cerâmica em seu território. Sempre disposta a “correr atrás” dos potenciais financiadores e compradores das painéis, frigideiras e tudo mais produzido pelas ceramistas locais, ela encanta pelo entusiasmo, espontaneidade e amor pelo ofício (Ramos, 2010).

Além da ousadia de buscar os investimentos e compradores, é ela quem orquestra o processo da queima e decide quem vende e não vende em dada situação (Santiago, 2010). Seus critérios são movidos pela urgência e necessidade de cada artesã, visto seus contextos de pobreza e carência de necessidades primárias (Almeida, 2010). É uma mestra sábia que alia carisma com sentimentos de humanidade, solidariedade, dádiva.

Uma notícia no Boletim Informativo do Instituto Mauá mostra o perfil carismático de D. Cadu:

Dona Ricardina Pereira da Silva ou simplesmente Cadu foi a grande estrela do III Encontro de Artesãos da Bahia, promovido pelo Instituto Mauá em parceria com o Sebrae. Dona Cadu emocionou a plateia e arrancou sorrisos quando sambou no pé, cadenciada por uma salva de palmas sob a regência do Governador Jaques Wagner (Instituto Mauá. Ano 1 – nº 1. Março 2010: s.p.).

Sem timidez para lidar com situações públicas e carregada de autenticidade e transparência em seus atos, esta jovem senhora sabe se posicionar e esbanjar brilho nos olhos. “Não há quem por ela passe sem ser tocado por tamanha coragem e motivação” (Etchevarne, 2010).

2.2 Saber Circunstancial

Ritmo-tempo, tempo-produção, produção-consumo. O artesanato na contemporaneidade vive o conflito entre o ritmo de produção e as demandas de consumo. A capacidade de equacionar o seu tempo com o do outro, a “rapidez e a eficácia na produção do objeto” (Etchevarne, 2010), a “sabedoria de saber determinar e tomar posições em alguns momentos” (Etchevarne, 2010) caracteriza o saber circunstancial.

Este é o saber ligado ao discernimento de produzir com maior rapidez em determinadas situações para responder a dadas expectativas do cliente, bem como à consciência de distinguir que o que ele faz tem uma característica peculiar, a qual o agrega de valor e diferencial simbólico.

A cerâmica, por exemplo, é um artesanato fortemente sazonal. Sua produção e demanda comercial sofrem influência significativa das estações do tempo, sendo que no inverno a produtividade baixa por conta das chuvas e dificuldade de secar o barro (Almeida, 2010). No verão, as demandas de compra aumentam em decorrência do turismo e no caso das panelas os restaurantes adquirem seus tachos, panelas, travessas em grande quantidade.

O fluxo de compra-venda aumenta consideravelmente e isto exige um saber que requer competências na logística do tempo de produção, da gestão de pessoas para brunimento⁴ e acabamento, do processo da queima, da negociação com os compradores (Lima, 2010). Um intenso trabalho desempenhado com agilidade, lucidez e sintonia.

A capacidade do mestre de orquestrar ritmo-tempo-produção, de afinar tais fatores com as demandas e oportunidades, está no saber gerir as circunstâncias que interferem em seu trabalho de maneira sincronizada, planejada e ágil (Santiago, 2010).

Todo artesanato tem um tempo, uma complexidade na produção, exige uma atenção peculiar. O mestre consegue compreendê-lo na complexidade e sabe lidar com as situações e circunstâncias quando necessário (Ramos, 2010).

2.3 Saber Comunicacional

Comunicação, narrativas orais, protagonismo. Este é o saber ligado à capacidade narrativa, da comunicação, de explicar e contar sobre sua obra para o outro, seja ele aprendiz, companheiro de ofício, pesquisador, curioso, gestor. Alguns mestres possuem a competência “de saber se relacionar com o mundo exterior” (Etchevarne, 2010) e isto interfere positivamente na gestão do seu fazer, no repasse para novos aprendizes do saber, no reconhecimento pelo outro de sua habilidade e conhecimento das técnicas, história e tradição (Ramos, 2010).

O saber comunicacional confere ao artesão uma visibilidade de quem possui a capacidade da oratória e comunicação interpessoal. Por vezes, o artesão possui habilidades técnicas excelentes, mas o reconhecimento público-social é atribuído àquele que se destaca pela característica de multiplicar e apresentar para o outro as nuances de seu ofício (Etchevarne, 2010). Este é um saber de responsabilidade especial para a preservação da memória oral das técnicas e tradições do artesanato. Engajado na missão de semear seu conhecimento, o mestre artesão alia oralidade e saber técnico no processo de transmissão do saber (Almeida, 2010).

Em uma reflexão sobre a competência da comunicação no artesanato um especialista diz que o artesão

Está sendo transmissor deste saber [o saber das técnicas e da história - memória - tradição do ofício] pra outras pessoas e, com isso, ele passa a ser uma pessoa que é procurada, uma pessoa que tem um domínio e é respeitada pela comunidade, não só pela comunidade, mas pelas pessoas de fora. Então, por quê? Porque não existe uma separação friamente do fazer com o saber, da alma com o homem, ele é um ser completo. Existe uma interação muito grande aí: matéria prima e o ato de criar, e tem essa habilidade e amor de colocar pra fora, de transmitir isso, de fazer que essa semente seja germinada e

que seja, esteja evoluindo, esteja jogada ao vento e a cada momento ela renasce em cada lugar. É você ter um ato contínuo, o mestre tem esse papel, ele não fica contido nele, mas ele repassa, ele está aberto para estar sempre mostrando caminhos (Almeida, 2010).

O saber comunicacional, portanto, é a capacidade de multiplicar, socializar, publicizar os saberes e fazeres do ofício do artesanato para seus pares e outros atores. É importante salientar a presença do “amor de colocar pra fora” afirmada na fala da especialista acima. O sentimento de amor e paixão que move o artesão faz toda a diferença no seu processo de “germinar a semente” dos saberes e fazeres da arte do ofício. Sem este sentimento a comunicação não se efetiva, visto que comunicar visa persuadir, convencer, e não se convence sem o entusiasmo da certeza e envolvimento com o que se está comunicando.

2.4 Saber criativo

Criatividade, inovação, autenticidade. A capacidade criativa é uma sabedoria especial. Alguns artesãos se limitam à reprodução mecânica das técnicas sem inovarem, experimentarem, vislumbrarem novas possibilidades de exploração dos modos de fazer de seu ofício. Aqueles que buscam a superação dos fatores que dificultam suas práticas ou que, imbuídos do saber histórico-cultural, ousam inventar novas peças são detentores de uma sapiência que lhes confere liderança, visibilidade e reconhecimento (Etchevarne, 2010). Por ser o artesanato de tradição um ofício que tem seu ritmo de mutabilidade lento, a inovação em geral se dá nos pontos que otimizam o tempo e desgaste físico do artesão no fazer (Etchevarne, 2010).

Tem-se, por exemplo, a experiência da comunidade de Coqueiros, localizada na cidade de Maragogipe/Bahia, onde tradicionalmente o barro era pisado, na etapa prévia à peneira, pelas artesãs ceramistas. No decorrer do tempo, diante do intenso trabalho a que eram submetidas tais artesãs, passou-se a tratar o barro expondo-o na rua, delegando aos carros que transitam pelas vias a missão de amassá-lo. Um processo de inovação e criatividade na lida com o fazer que muito facilitou a vida das ceramistas da comunidade (Etchevarne, 2003).

Ainda em Coqueiros, a mestra Dona Cadu ilustra a arte de criar, onde a mesma, insatisfeita com as panelas e frigideiras na sua produção de sempre, criou a “canoeira” (Etchevarne, 2010), peça também de utensílio doméstico, com formato de canoa, ideal

para assar e servir peixes. A canoeira, que mantém os signos e características das produções remanescentes do local, naturalmente foi adotada pelas demais oleiras, integrando-se às produções tradicionais (Etchevarne, 2010).

A inovação e a capacidade criativa são características peculiares do mestre artesão. Conforme nos ilustra um especialista entrevistado, o “mestre é curioso” e “tem coisas que só o mestre sabe fazer” (Santiago, 2010). Esta capacidade inventiva e de curiosidade é típica de quem atua movido por um sentimento de integralidade e domínio com o que faz. Quando o eu e o fazer alcançam um estágio de plena conexão possível, surgem manipulações ousadas, experimentações, investigações (Ramos, 2010). É como se o mestre fosse um cientista num constante processo de explorar e desvendar seu objeto a fim de facilitar a lida, aprimorar as práticas, estreitar os vínculos, parir novas formas e utilidades (Lima, 2010).

O Mestre Vitorino, ao falar sobre uma de suas crias, o Boi-Bilha, deixa explícito que a criatividade no trabalho artesanal exige trabalho/ação, inventividade/olhar atento e amor ao ofício. É o “pulo do gato” (Santiago, 2010) que faz o mestre diferente dos demais artesãos de seus contextos.

O meu trabalho eu criei e ainda continuo conservando – meu trabalho sempre foi difícil: o boi, por exemplo, não é fácil. Fiz uma junção da bilha – que é esta peça de origem portuguesa – com o boi de Caruaru, que era um boi maciço, todo fechado. (IPHAN/CNFCP, 2009b: s.p.)

Meu trabalho é único! Não tiveram condições de plagiar mesmo, porque eu não ofereci, não dei base pra ninguém não. Então sempre foi assim. Os dados, o segredo eu não dei pra ninguém! Ninguém aprende na ilusão, nem sonhando, nem imaginando, só trabalhando e pelejando! Aí que aprende! (IPHAN/CNFCP, 2009b: s.p.)

Eu tomei amor e continuo meu trabalho e ainda digo o seguinte: se houver outra exposição, eu farei diferente, tudo diferente! Tenho ainda condições de criar coisas, já tenho criado, tá na gaveta, a hora que houver necessidade, eu lanço! (IPHAN/CNFCP, 2009b: s.p.)

Sobre a criatividade e inovação no artesanato alguns especialistas dizem:

Existe inovação [no artesanato]. A humanidade é dinâmica, está sempre se modificando. Toda cultura é dinâmica, toda produção é dinâmica. A gente não pode negar o progresso, negar o avanço. É um processo natural... Ele repete a forma, mas não o ato de criar (Almeida, 2010).

O mestre sempre está criando coisas novas, está bolando coisas novas. Eles se destacam também pela criatividade... O mestre tem essa característica de estar criando, estar inovando. Porque o mestre é curioso... Um bom mestre inova criando novas peças... Agora sempre criando, mas dando algum toque regional... Geralmente os artesãos copiam do mestre, não é? A grande cabeça são os mestres. E às vezes tem coisas que só os mestres sabem, às vezes tem produtos que os aprendizes não conseguem fazer (Santiago, 2010).

Eu acho é que ele pode inovar se ele sente necessidade de inovar, ele não precisa ficar preso. Para começar ninguém fica preso a uma repetição o tempo todo. [...] Eu acho que todo mestre à medida que está fazendo aquilo que ele quer, ele está fazendo um objeto autêntico. Autenticidade tem muito a ver com a questão da identidade. É autêntico aquele produto que te define claramente uma identidade. Seja de um local, seja de um indivíduo... Se não tem identidade, não tem autenticidade nenhuma (Lima, 2010).

A autenticidade é outro ponto que aflora ao se tratar do saber criativo. O que é autêntico nos fazeres artesanais? O que marca a autenticidade no artesanato? Compreendendo autêntico como *verdadeiro*, *legítimo*, a autenticidade no artesanato de tradição se afirma, para os especialistas, na marca identitária, “seja ela de um local ou de um indivíduo”; nas formas de fazer que, mesmo passíveis de inovação, são autênticas quando remetem às suas origens; nos traços e signos diacríticos que desenham nas peças os sinais da cultura do lugar ou do artesão (Etchevarne, 2010; Almeida, 2010; Ramos, 2010; Santiago, 2010; Lima, 2010).

2.5 Saber Educacional

Transmissão oral, repasse do saber, conhecimento tácito. Dentre os saberes elucidados no processo de investigação, o educacional soa unânime como competência necessária ao mestre artesão. Este é o saber ligado ao engajamento em atividades de transmissão de seus conhecimentos a aprendizes do ofício. O artesanato comunitário, de tradição, tem como característica de aprendizagem e perpetuação a transmissão do saber-fazer de geração a geração. Os mestres são os principais agentes de repasse deste patrimônio e a eles cabe a responsabilidade de assegurar a perpetuação da tradição para os neófitos em formação (Etchevarne, 2010; Almeida, 2010; Ramos, 2010; Santiago, 2010; Lima, 2010).

Abaixo seguem as falas de especialistas entrevistados que ilustram as características do mestre no saber educacional. O mestre aqui é o *professor* no sentido lato

da palavra, aquele que ensina técnicas, mas imbuído de sentimentos que vão do amor e paixão pelo ofício à satisfação de transmitir seus saberes para o outro.

Professor de outros. [...] Liderar a educação, no sentido do aprendizado da técnica (Etchevarne, 2010).

Dominando a técnica, você vai repassando isso. O repassar e o mestre não é só aquele que sabe todas as técnicas, mas que ama o que faz, e com isso ele não se contenta, não fica contido em si, mas ele transmite, ele coloca pra fora, pra todo o seu entorno aquele amor, aquela paixão, aquela essência... O mestre é aquela pessoa que está sempre aberta para poder transmitir, para poder informar, para poder ensinar (Almeida, 2010).

Você mantém viva uma tradição, que é secular, e de repente você repassar os saberes para outra pessoa sem perder, sem descaracterizar a técnica. Ele não perde jamais sua originalidade de saber fazer (Ramos, 2010).

Um bom mestre tem que repassar, porque às vezes ele é excelente artesão, mas ele nem gosta, nem sabe [ensinar]... (Santiago, 2010).

Mestre é aquele que transmite o seu saber. [...] Quantas pessoas ele já formou, os anos que ele trabalha formando jovens, formando garotos, formando outros indivíduos naquele ofício onde ele realmente possui a mestria (Lima, 2010).

As técnicas são fundamentalmente as mesmas aprendidas com suas mães, avós e amigas. Os conhecimentos são transmitidos de geração a geração, através da oralidade (IPHAN/CNFCP, 2009a: s.p.).

O mestre é o mensageiro do saber, o canal que assegura o fazer para as gerações futuras. Para os especialistas, esta característica tem que ser motivada por um compromisso incondicional. Imbuído da metodologia oral como fonte de transmissão, é mesmo com o saber tácito, no convívio e lida com a prática, que se inicia um artesão.

Ao mestre cabe mostrar a técnica, expor os macetes e peculiaridades do fazer, estimular a criatividade e sentimento inventivo (Almeida, 2010). A formação, decerto, é individual. Cada iniciado terá seu desenvolvimento de acordo com a motivação particular e a cada um pertence o futuro de sua relação com o ofício.

2.6 Saber Histórico-cultural

Alteridade, pertencimento, ciência de sua história e tradições. O [mestre] artesão que reconhece a sua produção no tempo e espaço, que possui o discernimento de perceber o contexto e onde sua obra se inscreve na história da localidade e em suas

tradições decerto atua em uma performance diferenciada em contraposição a um indivíduo desprovido de tal saber. E isso faz toda a diferença! (Lima, 2010).

O artesanato não é só produção/produto, é também história, memória, identidade. Num cenário onde o simbólico é um capital a cada dia mais valorizado e diante de uma realidade onde o produto em questão é de valor imaterial, tendo suas referências culturais e saberes e fazeres tradicionais como principal diferenciador (Santiago, 2010; Lima, 2010), o saber histórico, “o conhecimento da antiguidade” (Etchevarne, 2010) é de grande relevância na prática artesanal. Conforme nos ilustra um especialista entrevistado,

Um artesanato que é feito com seu valor cultural agregado é reconhecido em qualquer parte do mundo. No Japão, uma peça que é perfeita, totalmente perfeita, ela não conta história, ela tem que ter uma rachadura, ela tem que ter um lado maior do que o outro, porque é a história de vida de quem faz. Nas culturas tradicionais ela é passada de geração pra geração; então, esse fazer é repassado dentro de famílias ou em grupos, e isso faz com que esse grupo ele se socialize, ele se identifique... É identitário! É uma sensação de pertencimento no grupo, é um vínculo de raiz matricial que dá esse valor cultural na sua totalidade (Almeida, 2010).

A originalidade e autenticidade do artesanato de tradição se condicionam à lucidez do artesão em estar atento para este saber. “É autêntico aquele produto que te define claramente uma identidade. Seja de um local, seja de um indivíduo” (Lima, 2010), ou seja, sem uma marca identitária, contextual, histórica, o artesanato passa a ser um produto como outro qualquer, de caráter manual e insignificância cultural (Lima, 2010).

Através dos objetos que uma sociedade deixa como herança pode-se reconhecer mais lucidamente traços da cultura imaterial, dos saberes e fazeres que sobrevivem apoiados na tradição (IPHAN/CNFCP, 2009a: s.p.).

Já disse o poeta João Cabral de Melo Neto (2009) que “há um contar de si no escolher”. A escolha em caminhar com os pés firmados nos valores que desenham a sua história é uma competência que a maestria do artesão nos ensina. Com este saber, conhecimentos que vêm sendo repassados a gerações permanecem vivos como herança e registro de um tempo que se metamorfoseia sem apagar da memória e produções as marcas culturais e históricas de seus antepassados (Almeida, 2010; Lima, 2010). Os

mestres artesãos têm a preocupação na salvaguarda e proteção das tradições culturais que marcam o seu artesanato (Lima, 2010).

Conforme se vê na realidade de Rio Real, as gerações mais novas de ceramistas não têm tido a preocupação de manter os signos e formas que situam suas produções num tempo e espaço (Ramos, 2010; Lima, 2010). As demandas de mercado e gosto do cliente são os fatores de maior importância para esta geração.

D. Nitinha, D. Livramento e D. do Carmo são resistentes em produzir animais e outros objetos decorativos. Embora suas cerâmicas assumam atualmente esse caráter, preferem continuar rigorosas à tradição. Pode-se perceber que elas estão muito ligadas e influenciadas pelo passado. Já Aurinha (filha de D. do Carmo) vem de uma geração mais nova, por isso desvinculada de regras e concepções de tempo, e assim mais aberta às novidades (IPHAN/CNFCP, 2009a: s.p.).

A postura de artesãs como Aurinha tem sido pauta de preocupação para órgãos públicos dedicados à proteção do legado cultural brasileiro.

Toda tradição se modifica no tempo e no espaço, isso é inevitável. Todavia, mostra-se emergencial pensar na preservação dos saberes e fazeres das artesãs de Rio Real, antes que esses conhecimentos desapareçam junto com as crenças, as memórias, as experiências e os significados simbólicos presentes nesse ofício (IPHAN/CNFCP, 2009a: s.p.).

Em Maragogipinho, o quadro do artesanato em cerâmica é bastante diferenciado dos demais contextos da Bahia. Enquanto a maioria dos pólos ceramistas vive o conflito do enfraquecimento das produções [e tradição] por conta da falta de comercialização, em Maragogipinho a produtividade, reconhecimento e demandas de mercado são vastos, diversos e férteis. Os mestres artesãos se destacam no cenário por manterem as tradições, e apesar das inovações e inventividade, há uma preocupação comum em manter as marcas locais no que é produzido.

2.7 Saber Técnico

O fazer, o ser, o tempo. O saber técnico de um mestre artesão integra uma tríade em que fazer, ser e tempo se complementam em uma sintonia para um artesanato perfeito, se a perfeição for uma realidade possível. O “fazer”, com suas habilidades

manuais e capacidade técnica de dar forma e movimento aos produtos. O “ser”, em uma entrega de sentidos e atribuição de vida ao que é feito. O “tempo” que lapida o mestre, com sua trajetória de experiência, experimentações, erros e acertos. No ato do fazer, “o mestre artesão e artesanato se confundem tamanha intimidade” (Almeida, 2010). As mãos do ceramista que moldam o barro por vezes é barro, por vezes é mão, por vezes é movimento, por vezes é instrumento.

Todas as etapas de produção da cerâmica requerem apuro técnico, desde o momento inicial de retirada do barro até o final quando se enforam as peças. As ações são precisas, ou pode-se perder todo o trabalho realizado durante dias seguidos. [...] A conclusão de cada etapa independe do ritmo do trabalho, mas das variações meteorológicas. Dessa forma, só o tempo e o conhecimento das técnicas podem determinar o êxito final (IPHAN/CNFCP, 2009a: s.p.).

O mestre no saber técnico conhece todo o processo e os fatores que influenciam na produção do artesanato. Do tempo bom para a queima, para quem queima ao ar livre, à textura do barro (Almeida, 2010; Santiago, 2010; Lima, 2010). Seus instrumentos são extensão de seu corpo e a habilidade e perspicácia no fazer permeiam todo o tempo de feitura (Almeida, 2010).

O mestre é atento, ousado, criativo, inventor, experimentador. Ele percebe as nuances do fazer, está em constante busca pela superação de seus limites e, ainda que mantenha a reprodução de formas tradicionais, sua capacidade criativa é evidente e se faz presente na criação de estratégias, por exemplo, que otimizam o tempo e o investimento físico no trabalho, além da criação de peças que naturalmente se tornam tradicionais e reproduzidas pelos demais artesãos da comunidade (Etchevarne, 2010).

Os mestres realmente são mestres. São exemplos das peças bem feitas, bem concebidas, bem resolvidas. [...] É a prática diária, o fazer que vai refinando. Quer dizer, a arte - e isso não sou eu que digo, já está dito por aí - é 1% de dom, 1% de inspiração e 99% de execução, de trabalho árduo, de dedicação, de prática, de refinamento (Lima, 2010).

O domínio da tecnologia da produção; dos instrumentos de trabalho; o conhecimento pleno do produto e maneiras de fazer: suas formas, acabamento das formas, simetria, matéria-prima utilizada, refinamento do traço; as competências para executar uma boa queima; um bom trabalho de tratamento de superfície (Etchevarne,

2010) são características que configuram o saber técnico de um mestre artesão ceramista.

O saber-fazer do artesanato de tradição é passado de geração para geração, um saber que é transmitido pela oralidade e que tem na prática o principal vetor para o domínio das técnicas. Por exigir anos de experiência para se alcançar o primor na técnica, atribui-se à idade um dos fatores para a maestria. Não seria, portanto, a idade no sentido de anos de vida, mas no tempo de dedicação e produção à arte do manusear, o que comumente acontece desde a infância (Almeida, 2010; Ramos, 2010; Lima, 2010).

A sabedoria do mestre artesão, sob a perspectiva do “saber técnico”, está, portanto, na capacidade de ser pensamento-ação, sentidos-mão, de fazer-desfazer, experimentar, criar-reatuar, dedicar-se, intuir, ampliar o olhar, concentrar a atenção, sentir a natureza, envolver-se plenamente, perceber holisticamente, fazer, ser, aprender, apreender, respeitar o tempo.

2.8 Saber Trans-local

O local, o mercado, o mundo. Um desafio especial para o artesanato de tradição é a formação de mercado para a comercialização dos produtos (Almeida, 2010; Santiago, 2010). Alguns artesãos, diante de fatores múltiplos como inovação, criatividade, carisma etc. conseguem se desenvolver num mercado regional ou nacional, ir além de sua cidade (Etchevarne, 2010). “Uma aprovação e prestígio que vai ter no mercado regional. Um reconhecimento exterior” (Etchevarne, 2010).

Esta é uma competência que por vezes tem como motivação inicial os estímulos familiares: “Você pode ter um incentivo familiar, um incentivo do mercado. Ele começar a fazer e o produto que ele faz ter uma boa aceitação do mercado” (Lima, 2010). Saber sentir o que o mercado diz, seu movimento sobre o produto e persistir na caminhada somam nesta cadência de reconhecimento e oportunidades.

Como conceito norteador para o saber trans-local pode-se dizer que é um prestígio que a pessoa pode adquirir no mercado regional... Um reconhecimento exterior. Ele produz objetos de grande aceitabilidade, inicialmente, na comunidade e depois nos mercados próximos. Reconhecimento intra e extra comunidade (Etchevarne, 2010).

Apesar de este ser um saber que aparentemente não depende diretamente do indivíduo, já que é um reconhecimento exterior de um trabalho desenvolvido, afirmar-se e saber aproveitar as oportunidades exige competências como disciplina, gestão empreendedora, determinação, persistência (Santiago, 2010). As habilidades que residem nas entrelinhas deste saber é que definirão o sucesso ou não do artesanato nos voos trans-locais.

O Mestre Vitorino bem ilustra a competência deste saber:

Aí criei, botei nome: boi-bilha! Este boi repercutiu até em Nova Iorque – uma amiga minha levou e ele foi muito aprovado lá! Depois eu fui pra Nova Iorque (1992) representando a cerâmica da Bahia. Fui fazer três mandatos lá: demonstração ao vivo, no torno, de todo o meu trabalho, representar a cerâmica popular da Bahia e, terceiro, prestar homenagem às crianças. [...] Aí veio o prêmio Unesco para a América Latina e Caribe e o boi (bilha) teve menção honrosa. Quando fui fazer a demonstração (em Nova Iorque) o boi tomou força! (IPHAN/CNFCP, 2009b: s.p.).

Imbuído de sensibilidade e oportunidade especial, Vitorino soube se afirmar nas portas que se abriram em sua caminhada e por isso ainda hoje é evidenciado como grande mestre ceramista de Maragogipinho, mesmo não residindo no local há 40 anos, nem produzindo a cerâmica como outros (muitos) mestres que lidam com o barro no local (Etchevarne, 2010; Almeida, 2010; Santiago, 2010).

Os muitos outros mestres artesãos que atuam em Maragogipinho, ainda que isentos das oportunidades e reconhecimento credenciado ao Vitorino, se destacam no cenário trans-local e sabiamente compreendem como se comportar, como ilustrado abaixo:

Há muitos mestres oleiros que seguiram sua carreira de modo independente e têm o trabalho amplamente reconhecido, como o Sr Almerentino Macário de Souza, 74 anos, bastante ativo em sua olaria. Atualmente, seu Almerentino cria luminárias e outros objetos decorativos, com grande aceitação no mercado. Do mesmo modo, seu Zé, apelido de Taurino Silva, é muito conhecido por sua cerâmica em grandes formatos e pela criação da técnica vazada que emprega em suas peças. Rosalvo Santana, o santeiro mais conhecido de Maragogipinho, dedica-se à arte há cerca de 20 anos, tendo seu trabalho reconhecido nacionalmente. Seu irmão, João Santana, vem seguindo o mesmo caminho (IPHAN/CNFCP, 2009b: s.p.).

Em Rio Real, as ceramistas perceberam a mutação das utilidades e demandas de suas produções no tempo e vêm se adaptando às funções adquiridas na contemporaneidade:

Houve um tempo (não tão remoto, pois está na memória das pessoas) em que se produzia e se vendia muito mais cerâmica em Rio Real. Com o advento do balde de plástico para o transporte e armazenagem de água, e a chegada da água encanada em muitas casas, a produção e a venda dos potes, porrões e moringas tem caído. Entretanto, no processo, novas funções aparecem para a louça de Carro Quebrado, que adquire significados adicionais – afetivos – ao de peça decorativa e, assim, têm nichos na feira local e no mercado de artesanato mais amplo, já configurado além da região (IPHAN/CNFCP, 2009a: s.p.).

Algumas artesãs sentiram necessidade de mudanças ao pensar na melhor aceitação dos seus produtos no mercado, até porque a cultura de citros na região ofuscará o brio da cerâmica (IPHAN/CNFCP, 2009a: s.p.).

Coqueiros vive um contexto diferenciado por produzir panelas, travessas, frigideiras etc. de grande aceitação no mercado de restaurantes (Etchevarne, 2010; Santiago, 2010). A comercialização é acomodada no repasse para os atravessadores que se incumbem de levar as produções para a Feira de São Joaquim em Salvador e distribuí-las em restaurantes na capital e demais portos praieros (barracas de praia e afins). Há restaurantes que preferem adquirir as peças diretamente das artesãs e assim o fazem. Há também a comercialização na estrada que liga a cidade de São Félix/Bahia à sede da comunidade, Maragogipe. As peças produzidas são muito parecidas de uma artesã para outra e por isso não há um destaque “autoral” como acontece em Maragogipinho (Almeida, 2010; Ramos, 2010).

3. A tríade “saber–fazer–ser” na maestria

Para ser grande, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive.
Ricardo Reis, 2007

3.1 O SABER: A sistematização de alguns saberes para a maestria artesanal

Os saberes carismáticos, circunstancial, comunicacional, criativo, educacional, histórico-cultural, técnico e trans-local são elucidados como características presentes nos mestres artesãos. Por vezes tratados como “habilidades” (fazer), comportando-se como “atitudes” (ser), estes são conhecimentos e/ou sensibilidades que o mestre artesão desenvolve para a gestão das diversas demandas que seu papel exige.

Tendo a sua “aprendizagem como um modo de constituição do sujeito em múltiplas relações, consigo mesmo, com os outros, com o mundo” (Machado, 2004), os saberes para a maestria artesanal são adquiridos e incorporados na medida de sua maturação na lida com o ofício e com os diversos atores de interlocução. É a prática reflexiva, em que se aprende com as práticas e o conhecimento se organiza para iluminar a prática (Fischer et al., 2006). Tais saberes foram sistematizados especialmente a partir desta investigação, refletidos à luz das competências para a maestria artesanal aqui garimpadas e disciplinados para a construção de princípios conceituais que norteiam o processo de apreensão e aprendizagem de um mestre.

Saberes na maestria artesanal	
Saber	Princípio conceitual
Saber carismático	Caracteriza-se pela proatividade, convencimento, liderança e iniciativa nas relações com os diversos públicos de diálogo.
Saber circunstancial	Conhecimento holístico e capacidade de gerir as circunstâncias que interferem no trabalho de maneira sincronizada, planejada e ágil. É um saber-agir em momentos de crise, conflitos ou em momentos de calma, como um maestro que orchestra as diversas demandas e fatores que interferem, direta e indiretamente, na gestão do processo.
Saber comunicacional	Reconhecimento da comunicação como instrumento multiplicador e de fundamental importância para a socialização/democratização de ideias, pensamentos, sentimentos. É o saber de “tornar comum”, partilhar e consensuar, num processo dialógico e sob mecanismos diversos.
Saber criativo	Sensibilidade para a criação e inventividade de produtos, tecnologias etc. É um saber-fazer que motiva ações para descobertas, ressignificações, releituras, inovação.
Saber educacional	Saber ou sensibilidade para o repasse do conhecimento no ofício e seus macetes. Motivado pelo compromisso com a formação de novos aprendizes, parceiros de trabalho.
Saber histórico-cultural	Conhecimento histórico-cultural-temporal-espacial do ofício. É o saber situar-se e integrar-se no valor simbólico, comportamental e identitário que marca o território laboral.
Saber técnico	Conhecimento e domínio das técnicas que regem o ofício. Marcado pela percepção dos diversos fatores que integram a atuação, conhecendo suas faces e detalhes, pontos fortes e fracos e tudo mais que sobre ela interfere.
Saber trans-local	Sensibilidade para o reconhecimento das oportunidades e adaptação às demandas para projeção profissional em âmbito trans-local. É o “saber-ver”, o vislumbre de um caminho inédito ou não saturado para empreender ideias, projetos, fazeres.

Quadro 01: Saberes na maestria artesanal.

Fonte: Nascimento, 2011: 83.

3.1 O FAZER: A habilidade artesanal

O fazer artesanal na maestria se mune de habilidades especiais para a execução do trabalho, o qual tem a interdisciplinaridade como caráter e exige sensibilidades táteis, intuitivas; capacidade criativa e de inovação; motivações pessoais de engajamento e busca da qualidade como combustíveis para a sua engrenagem.

Estas habilidades são aqui entendidas como *fazeres na maestria artesanal*, as quais pairam entre elementos objetivos, como a manualidade no fazer, e fatores subjetivos, como a busca da qualidade. Abaixo segue quadro descritivo com os pontos principais desses elementos que habitam o *fazer* do mestre artesão.

Fazeres na maestria artesanal	
Habilidade	Descrição
Busca da qualidade	Toda perícia artesanal é um trabalho voltado para a busca da qualidade. A aspiração de qualidade levará o artífice a se aperfeiçoar, a melhorar em vez de passar por cima (Sennett, 2009). Diferente do profissional mediano que diante das limitações não busca mecanismos para superá-las e se contenta em fazer o trivial, o mestre artesão é um indivíduo motivado ao aprendizado, à superação dos limites, à inventividade desafiadora que o instrumenta de habilidades para uma atuação apurada, de resultados finais satisfatórios e de qualidade. Com os sentidos atentos aos detalhes e nuances do seu objeto artesanal, o mestre o domina, experimenta, ousa e adquire propriedade para manipulá-lo com confiança e excelência. Não se caracteriza esta busca como um estado incessante e desequilibrado, mas como um desbravar típico de quem atua em plenitude com o seu fazer. Estando conectados indivíduo-ofício, mente-mão, razão-emoção, pensamento-ação, o aperfeiçoamento profissional do mestre artesão se processa constantemente na sua lida com as ideias e a prática. A busca da qualidade é um querer fazer o melhor e se dedicar para tornar esse desejo real. É uma postura de capricho e zelo pelo todo atentando para os detalhes mínimos que fazem da obra uma realização de caráter ímpar.
Caráter manual de produção	A principal ferramenta de trabalho do artesão são as mãos. Dedicadas a dar vida e formas a objetos com fins diversos, são as mãos que tecem os fios e fibras; modelam o barro; esculpem a madeira; lapidam a pedra; bordam os tecidos; promovem a alquimia de cores, sabores e tons. “A mão precisa ser sensibilizada na ponta dos dedos, o que lhe permite raciocinar sobre o tato. Uma vez alcançado isto, podem ser abordados os problemas de coordenação. A integração entre a mão, o punho e o antebraço permite então aprender as lições da força mínima. Feito isto, a mão pode trabalhar com o olho para contemplar fisicamente o que vem pela frente, antecipando e assim sustentando a concentração”.
Criatividade e inovação	Fazer um bom trabalho significa ser curioso, investigar e aprender com a incerteza (Sennett, 2009). A capacidade criativa, fruto de um perfil curioso e investigativo, reflete para Sennett em um trabalho bem feito. À medida que uma pessoa desenvolve sua capacitação, muda o conteúdo daquilo que ela repete (Sennett, 2009). A criatividade e inovação, portanto, são realizações ou conquistas de quem possui no fazer e no produto envolvimento pleno e sentidos abertos a ponto de criar, inovar, construir, desconstruir, sair do lugar comum e fazer o melhor.
Engajamento	O artífice representa uma condição humana especial: a do engajamento (Sennett, 2009). O trabalhador imbuído do ofício artesanal se envolve no trabalho em si mesmo e por si mesmo; as satisfações do trabalho são de per se uma recompensa. O trabalho está ligado à liberdade de experimentar (C. Wright Mills apud Sennett, 2009). Para o artesão a relação com o ofício transcende qualquer interesse para além do produto final. Retorno financeiro, mérito social, status são conquistas adquiridas pelo reconhecimento de seu trabalho, não sendo estas ambições prioritárias. Estar engajado significa estar comprometido, entregue, pleno com

	o fazer, dedicado ao ofício como opção feliz e íntegra. Ao fazer o melhor o mestre se evidencia e ganha protagonismo, multiplica seu saber para novos aprendizes e não hesita diante dos contratempos.
Repetição	A repetição se dá pela afirmação, pela eleição de determinado modelo. Isso não quer dizer que a forma reproduzida seja alienada, mas, muito ao contrário, sua repetição a declara muito significativa. Os modelos são textos ainda em aberto, se prestam à continuidade e à perpetuidade de determinados sentidos. E eles se oferecem como padrões a inúmeras variantes: geram famílias, classes, novas ordens de imagens. E produzem ainda a construção de uma maestria, de um

Quadro 02: Fazeres na maestria artesanal.
Fonte: Nascimento, 2011: 84.

Não há um limite que demarca uma característica da outra. Por integrar um *ser*, um *estilo de vida*, ao buscar a qualidade o mestre artesão cria e inova como estratégia de aperfeiçoamento do seu produto e da maneira de fazer. Ao fazer repetidas vezes, ainda que não mecanicamente, o artesão tem as técnicas *na palma da mão* e as domina em suas funções e peculiaridades (a incorporação do fazer).

Do manejo imaturo à propriedade no fazer cabe à motivação individual ou ao engajamento a sua conquista. Pode-se dizer, portanto, que as habilidades nos fazeres se complementam para o alcance da maestria na prática artesanal.

3.1 O SER: Plenitude, aprendizagem, integralidade

O *ser* no repertório das competências na maestria artesanal são as atitudes, dizendo respeito a um sentimento ou a predisposição da pessoa, que determina a sua conduta em relação aos outros, ao trabalho ou a situações (Carbone et al., 2005). As atitudes dos mestres artesãos analisados levam a um *ser* pleno com o que faz. Em uma entrega de vida e compromisso laboral, os mestres, ainda que com todas as dificuldades em instâncias diversas, são líderes, íntegros, plenos na sua lida.

São atores motivados à superação dos limites e dificuldades, num *continuum* de aprendizagem e renovação; por vezes são mães e pais, articuladores de venda, conciliadores de problemas interpessoais, psicólogos autodidatas para os conflitos pessoais e comunitários, conselheiros para os assuntos diversos, mediadores de diálogos com organizações e instituições.

Em uma performance de intensa conectividade com o todo; de integralidade no fazer e nas relações; de concentração e envolvimento que lhes permite criar, inventar, inovar; de capacidade divina e natureza de sentir o tempo e o seu redor; de sensibilidade

humana de olhar para o lado e ser solidário, amigo, companheiro e diante de tantas dádivas ser também falho, errar, arrepender-se, voltar atrás, fazer diferente, nos mestres artesãos há um ser saber-fazer que lhe mune de competências para a gestão de um papel tão especial.

1. No brunir das reflexões... e as considerações finais

Em *As regras da arte*, Bourdieu (2010:12) traz a informação que o campo da literatura, especificamente, “constituiu-se a partir do século XIX, onde para a consagração e reconhecimento dos cânones do bom gosto era necessário passar pelo crivo de escritores, críticos e editores”. Ao refletir sobre este pensamento e fazer uma analogia com o artesanato, percebemos que o reconhecimento dos mestres artesãos e/ou da cultura popular é instituído por regras sociais. Existe um marco evidente e atores engajados para a demarcação dos limites, critérios e visibilidade pública dos mestres na sociedade.

As fontes de informações consultadas nesta investigação deixam claro que o mestre não é exclusivamente o que melhor faz as peças, ou seja, o que acumula grande sabedoria técnica. O perfil carismático, de liderança, educacional/multiplicador, criatividade, sensibilidade ao capital simbólico/histórico de seus fazeres são saberes de relevância para a sua formação e reconhecimento.

As experiências de Dona Cadu, Dona Nitinha e Mestre Vitorino ilustram este ponto da discussão. Dona Cadu, criadora da “canoeira” (saber criativo) para o leque das produções locais, de *carisma e liderança*, possui a reverência comunitária e simpatia pelos atores externos por seu perfil forte e contagiante.

Os especialistas afirmam que seu destaque não se dá por ela fazer melhor as peças, mas pela liderança, paixão pelo ofício, *engajamento que ela possui* (saber carismático). Assim como o Artesol e Instituto Mauá, diversas instituições que passaram por Coqueiros são sensibilizadas pelo compromisso com o desenvolvimento local da comunidade, pela sua capacidade de interlocução e articulação para as demandas sociais do território (saber comunicacional).

São atores oriundos de organismos e missões as mais diversas que se munem de seus artifícios para cooperar com a promoção da melhoria do território convencidos pela força dos argumentos da jovem-senhora *de sorriso fácil* (Ramos, 2010) (saber

comunicacional e carismático). Apesar de não ser classificada como *a melhor* do grupo, sob a perspectiva da habilidade técnica (Etchevarne, 2010), Dona Cadu tem um compromisso inquestionável com o repasse do saber para a juventude (Almeida, 2010) (saber educacional).

É ela também que orchestra a queima do barro, definindo o melhor dia (saber circunstancial) e as pessoas a queimarem em determinados momentos. Sob sua responsabilidade também está a negociação com os atravessadores e demais compradores (saber trans-local) e a definição de quem vende ao fechar negócio. Seus critérios, muito emotivos, são definidos pela necessidade e urgência de cada artesã, justificando o porquê de tamanha reverência e respeito por todos da comunidade. É uma verdadeira matriarca de um grupo de cinquenta ceramistas e suas respectivas famílias.

Como líder comprometida, além de ensinar outras pessoas nas técnicas do ofício da cerâmica, Dona Cadu revitalizou uma antiga tradição de samba de roda em Coqueiros criando o *Samba de Roda de Dona Cadu ou de Coqueiros* motivada pelo desejo de integrar os jovens em uma atividade artístico-cultural (Almeida, 2010).

Para ela, “a juventude precisa se ocupar da arte e da cultura para se manter distante das drogas” (Almeida, 2010), e assim vem encabeçando esse projeto com muito ânimo e disposição. Este exemplo de paixão, vigor, doação plena e engajamento com o que faz convence os atores institucionalizados de sua importância como signo e exemplo para o patrimônio cultural imaterial, sendo reverenciada e reconhecida como mestra artesã ou *tesouro humano vivo*.

Dona Nitinha já mostra, com sua história de militância pela perpetuação da tradição da cerâmica em Rio Real (saber histórico-cultural), que a preservação das tradições culturais é de importância fundamental para o desenvolvimento local. Esta mestra emerge de um território que já foi grande polo ceramista, mas que com a industrialização da produção de painéis, jarros, potes etc. teve sua comunidade artesã excluída do mercado, restando hoje seis remanescentes, estando apenas quatro em produtividade.

Residindo na zona rural de Rio Real, Carro Quebrado, Dona Nitinha ganha protagonismo por alguns fatores especiais: primeiro, herda da mãe Margarida, já falecida, a simpatia dos órgãos públicos. Figura de grande carisma e liderança, Dona

Margarida ainda é lembrada pelos entrevistados com saudosismo e carinho; segundo, ela é muito comprometida com o legado histórico-cultural que a produção da cerâmica remonta. Ciente do valor patrimonial de suas tradições, reivindica de órgãos públicos estaduais e nacionais intervenções pela preservação da prática ceramista no território (saber comunicacional).

Ainda que “muito tímida e recatada” (Ramos, 2010), pelo perfil de militância e imagem muito atrelada à da mãe, esta senhora se destaca das demais e as instituições acabam por projetar na sua pessoa uma atenção diferenciada, sendo ela, inclusive, reconhecida como Mestre das Artes e Ofícios Populares da Bahia. Pela notoriedade e importância do artesanato da localidade para o patrimônio cultural brasileiro, entidades como o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac) têm investido em intervenções para o registro dos saberes e fazeres e em mobilizações educativas de incentivo à valorização, consumo e aprendizagem das técnicas pela comunidade.

O Mestre Vitorino é um caso especial, pois ele vem de um território farto em produtores, estilos produtivos e disputado por consumidores e interessados. Diferentemente de Dona Cadu e Nitinha, que atuam dedicadas ao repasse do saber para assegurar a produção em seus territórios, Mestre Vitorino já trabalha preocupado com o resguardo de suas obras como bem autoral. Não há uma dedicação na formação de novos aprendizes, havendo no máximo um repasse para pessoas próximas, da família consanguínea ou de consideração.

Com um marco especial, a partir da identificação de uma artista plástica, professora da Escola de Belas Artes da UFBA, com o trabalho do Boi-bilha (saber criativo), a história do Mestre Vitorino ganhou uma ascensão extracomunidade (saber trans-local) que lhe credenciou um mérito social e posteriormente o título da maestria.

Em uma articulação por afinidade plástica e estética com os traços e estilo de sua obra, esta pesquisadora promoveu a ida do Mestre à Escola de Belas Artes como *professor* de técnicas de cerâmica no torno e o indicou para uma mostra da Arte Popular Brasileira em Nova Iorque, Estados Unidos. De modo paralelo a isso, sua obra ganhou visibilidade, recebendo menção honrosa da United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization⁵ (Unesco) pela invenção do Boi-bilha.

A capacidade criativa que o contexto de Maragogipinho permite, aliada ao saber trans-local e comunicacional de estar atento e apto às oportunidades, e de dialogar sobre seu fazer e obras, foram condições fundamentais para o processo da construção/legitimação do Mestre Vitorino.

Sua força e protagonismo vivenciados no auge do reconhecimento são tamanhos que ele ainda hoje goza da reverência pública como o mestre da cerâmica baiana, ainda que ausente da atividade produtiva e, inclusive, do território. Mesmo com especialistas e publicações afirmando em unanimidade que para *ser mestre* é preciso repassar o saber, Vitorino contraria algumas condições e se mantém no status pela grandiosidade do império construído com os voos trans-locais. Diante de tantos outros mestres em atuação, seja em seu território ou nos diversos terrenos ceramistas baianos, o poder e vigor de Vitorino na lembrança dos especialistas se mantém por uma base construída com grande capacidade criativa, de visão e articulação trans-local e de comunicação.

Apesar de histórias distintas, marcadas por saberes e processos bastante peculiares, pode-se perceber no enredo dos três mestres que há, para além dos saberes, sentimentos fortes de engajamento, busca da qualidade, paixão e envolvimento com o ofício. As experiências dos mestres mostram que o combustível vital para a sua motivação interior não nasce de fatores externos, mas de sentimentos pessoais, influenciados por suas biografias individuais e formas de se relacionar com o mundo.

Temos, portanto, dois fenômenos distintos: um, a motivação interior para o engajamento com o ofício; outro, o protagonismo social orquestrado pelo *saber-fazer-ser em interação* que acarreta no reconhecimento comunitário e extracomunidade da maestria.

A construção social da maestria, portanto, se dá por um emaranhado de fatores que podem ser resumidos à eleição, por atores diversos, daquele que se integra nos critérios estabelecidos como basilares à maestria. Tais critérios não seguem hierarquia nem necessariamente estão presentes na totalidade em cada indivíduo-mestre; cada um manifesta um saber mais evidente e de maneira bastante pessoal.

Seu sustento se processa na competência do artesão em gerir saberes, fazeres e atitudes. Uma performance de “presença”, motivada à percepção do todo; à suspensão e

redirecionamento das práticas em uma constante vigília; ao sentir, refletir, concretizar planos e metas (Senge, *et al.*, 2007).

Notas

1. As artes plásticas afastaram-se do artesanato porque o conhecimento do ofício [do artesanato] é difícil de aprender e demasiado lento a adquirir para o estudante contemporâneo ou artista que quer criar um estilo pessoal de forma rápida a fim de responder a um mundo em rápida transformação [tradução nossa].
2. A arte do fazer [tradução nossa].
3. Conhecimento tácito ou saber-fazer é imensamente poderoso: constrói coisas. Mas também é lentamente adquirido [tradução nossa].
4. Processo de lapidação e finalização da cerâmica artesanal para que a peça fique lisa.
5. Em português: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CARBONE, Pedro P.; BRANDÃO, Hugo P.; LEITE, João B. D. & VILHENA, Rosa Maria P. **Gestão por competências e gestão do conhecimento**. Rio de Janeiro: FGV, p. 41 – 77, 2005.

DORMER, Peter. **The Art of the Maker**. London: Thames and Hudson Ltd, 1994.
ETCHEVARNE Carlos. **Sobrevivência de técnicas ceramistas tradicionais no Recôncavo Baiano: um registro etnográfico**. Habitus, IGPH- Goiânia, v. 1, p. 49-74, 2003.

FISCHER, Tânia; et. al. **Perfis visíveis na gestão social do desenvolvimento**. Revista de Administração Pública – RAP. Rio de Janeiro, v.40, n.5, p.789-808, set./out. 2006.

FRADE, Isabela. **A Pedagogia do Artesanato**. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-9, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

IPHAN/CNFCP. **Bordados de Tauá: cerâmica de Rio Real**. Pesquisa e textos de Leticia Vianna, Maria José Chaves Ramos, Raul Lody e Ricardo Gomes Lima. 2. Ed. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2009a.

_____. **Maragogipinho e a tradição do barro**. Organização de Iara Ferraz. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2009b.

MACHADO, Regina. **Tradição Oral e Aprendizagem: a importância de contar histórias**.

In: ARTESOL (org). **Caixa com Letras**: Cultura popular, artesanato de tradição e livros afins. Artesol/Livraria da Vila: São Paulo, 2004.

NASCIMENTO, Luísa Mahin A. L. do. **A construção social da maestria**: Um estudo dos mestres ceramistas da Bahia. 2011. 96 f. Dissertação (Mestrado profissional) - Universidade Federal da Bahia, Escola de Administração, Salvador, 2011.

NETO, João Cabral de Melo. Para Selden Rodman, Antologista. In: **Museu de Tudo**. Rio de Janeiro: Editora Alfaguara, 2009.

PESSOA, Fernando. **Poesia completa de Ricardo Reis**. Org. Manuela Parreira da Silva. São Paulo: Companhia de bolso, 2007.

SENIGE, Peter, et al. **Presença**: Propósito Humano e o Campo do Futuro. São Paulo, Cultrix, 2007.

SENNETT, Richard. **O Artífice**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2009.

Entrevistas

ALMEIDA, Marlice. Depoimento [14 de março de 2010]. Entrevistadora: Luísa Mahin A. L. do Nascimento. Salvador, 2010. (Ceramista, assessora técnica de cerâmica baiana, socióloga, técnica do Instituto Mauá de Artesanato da Bahia).

ETCHEVARNE, Carlos. Depoimento [29 de abril de 2010]. Entrevistadora: Luísa Mahin A. L. do Nascimento. Salvador, 2010. (Pesquisador universitário da cerâmica baiana, antropólogo, etnólogo. Professor adjunto da UFBA).

LIMA, Ricardo Gomes. Depoimento [27 de abril de 2010]. Entrevistadora: Luísa Mahin A. L. do Nascimento. Salvador, 2010. (Pesquisador em artesanato de tradição no Brasil, antropólogo. Pesquisador do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular / IPHAN / MinC).

RAMOS, Maria José Chaves. Depoimento [05 de maio de 2010]. Entrevistadora: Luísa Mahin A. L. do Nascimento. Salvador, 2010. (Consultora em artesanato tradicional, socióloga. Gestora do PROMOART (Programa de Promoção do Artesanato de Tradição Cultural, no âmbito do IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, CNFCP – Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular), com experiência de trabalho no Artesol (Artesanato Solidário) e no Instituto Mauá).

SANTIAGO, Gildete. Depoimento [20 de abril de 2010]. Entrevistadora: Luísa Mahin A. L. do Nascimento. Salvador, 2010. (Assessora técnica de cerâmica da Bahia, bibliotecária, técnica do Instituto Mauá de Artesanato da Bahia, com experiência na gerência de Comercialização e Núcleo de Acervo Artesanal nesta instituição).

Em busca de milagres: promessas e ex-votos às Almas da Batalha do Jenipapo

Márcio Douglas de Carvalho e Silva
Mestrando em Antropologia pela
Universidade Federal do Piauí - UFPI
federalconectadonomarcio@hotmail.com

Resumo

O presente artigo tem como foco de análise a devoção popular às Almas da Batalha do Jenipapo em Campo Maior-PI. Por serem pessoas mortas em uma luta sangrenta, às suas almas são atribuídos milagres de diversas especialidades, fazendo com que muitos fiéis recorram a sua intercessão. A concretização dessas promessas é percebida nos ex-votos encontrados no Cruzeiro do Cemitério do Monumento do Jenipapo. A pesquisa buscou entender como se estabelece a relação de troca entre devotos e almas, e perceber como essas almas milagrosas permanecem vivas na memória dos fiéis campomaiorenses até a atualidade. A metodologia adotada foi a etnografia, além da realização de entrevistas com devotos e a análise de iconografias dos ex-votos.

Palavras-Chave: Ex-votos; Religiosidade Popular; Milagres; Batalha do Jenipapo.

Abstract

This article is focused on the analysis of popular devotion to the souls of the Battle of Jenipapo in Campo Maior-PI. Because they are people who died in a bloody struggle, their souls are miracles attributed to various specialties, causing many faithful recourse to their intercession. The realization of these promises is perceived in ex-votos found in Cruzeiro do Jenipapo Cemetery Monument. The research sought to understand how to establish the exchange ratio between devotees and souls, and see how these miraculous souls remain alive in the memory of pious campomaiorenses to the present. The methodology adopted was ethnography, as well as interviews with devotees and the iconography analysis of ex-votos.

Keywords: Ex-votos; Popular religiosity; Miracles; Battle of Jenipapo.

Introdução

A realização de promessas em momentos de necessidade extrema é prática comum na religiosidade popular brasileira. Esses pedidos a seres divinos vão desde a cura de doenças à solução de problemas financeiros. Independentemente da necessidade do devoto, geralmente é invocada uma divindade que nos casos mais comuns são santos da Igreja Católica, possuidores em sua maioria de uma especialidade de cura ou de resolução de problemas atribuídos pelos devotos. Em alguns casos, almas¹ de pessoas que morreram de forma piedosa ganham a atenção dos fiéis e são consideradas milagrosas. Jesus Cristo é um exemplo; sendo detentor de uma morte agonizante, passou a ser visto como modelo a ser seguido pela humanidade.

No contexto religioso popular, todos esses exemplos são levados em consideração. A fé é o que leva pessoas das mais diferentes classes sociais a procurarem protetores específicos para resolverem seus problemas. No Piauí, vários são os exemplos de devoção a algumas almas, como: Motorista Gregório (Teresina), Finada Noiva Alda (Barras), Finada Consolação (Piripiri), Santinha da Eucaristia (Campo Maior), entre muitos outros.

Tendo em vista esse aspecto, a análise proposta por esse trabalho tem como objetivo principal verificar os arquétipos de demonstração de fé e devoção (ex-votos) que são depositados no Batalhão às Almas da Batalha do Jenipapo pelos fiéis que acreditam no seu poder de operar milagres.

Presente na memória do campomaiorenses, a história deixada por essas almas se aparelham à vida de muitas pessoas simples, que lutam por seus sonhos e pela sobrevivência, havendo uma identificação nas suas narrativas cotidianas que tornam esses personagens em pessoas virtuosas, heroicas, seres que lutaram contra um exército armado quase sem recursos de guerra, mas com esperança. Transformados em executores de uma saga, no imaginário coletivo popular passam a figurar como indivíduos dignos de uma recompensa divina.

A partir da memória coletiva (Halbwachs, 2003) é possível percebermos as marcas da vivência religiosa e os laços estabelecidos entre divindade/sujeitos, revelando assim a experiência dinâmica da vida social desses devotos. Referindo-se aos quadros sociais que compõem a memória, Halbwachs (2003), afirma que mesmo sendo aparentemente individual, a memória está associada a um grupo. Dessa forma, o sujeito

possui a lembrança, mas está sempre em interação com a sociedade, pois “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos” (Halbwachs, 2003: 30).

Para o autor, a memória individual está contida nos diversos contextos em que o indivíduo está inserido, com a participação de outros agentes, sendo a memória individual associada à memória do grupo, passando assim a ser coletiva. Desse modo, a memória é uma associação de memórias das quais o sujeito sofre influência, sendo “cada memória individual um ponto de vista sobre a memória coletiva” (Halbwachs, 2003: 69).

A partir dessas considerações é possível afirmar que a sociedade, seja no passado ou no presente, consubstancia suas memórias em um determinado espaço e tempo, sendo possível um trabalho de reconhecimento, identificação e reconstrução do passado vivido pelo grupo a partir de suas lembranças e da tradição oral que permite promover a articulação entre o ontem e o hoje.

Nesse contexto, a concretização dessa relação de fé/promessa (devoto) e milagre (almas) tem como destaque a produção e depósito de ex-votos no cemitério das Almas do Jenipapo, localizado a aproximadamente 07 km da sede da cidade de Campo Maior². Nesse local se encontram, além do cemitério, o Monumento aos Heróis da Batalha do Jenipapo³ e o Museu do Couro, vistos como elementos de preservação da memória desse acontecimento.

Os ex-votos podem ser percebidos como retratos tangíveis da vivência religiosa dos devotos de todas as regiões do país. No Brasil, desde a era colonial os mesmos já eram confeccionados e até hoje estão presentes nas práticas religiosas dos devotos, manifestando-se como pinturas, esculturas (geralmente de madeira), fotografias, cartas, cadernos e até objetos pessoais.

Diante dessa pluralidade de modelos e demonstração de agradecimento, buscamos analisar a devoção às Almas do Batalhão (como o monumento é popularmente conhecido), percebendo como esses devotos expressam sua fé na confecção de ex-votos e como se estabelece a relação de troca entre devotos e divindades, identificando como essas almas milagrosas permanecem vivas na memória dos fiéis campomaiorenses até a atualidade. A metodologia adotada foi a etnografia, além da realização de entrevistas com devotos e a análise de iconografias dos ex-votos.

O contexto e a histórica da Batalha do Jenipapo: Facções versus Canhões

Pertencente ao âmbito historiográfico piauiense, o movimento conhecido como Batalha do Jenipapo, ocorrido nas proximidades da vila de Campo Maior em março de 1823, é lembrado por historiadores piauienses como Pe. Joaquim Chaves (1993), Odilon Nunes (2007), entre outros pesquisadores da historiografia regional, como um movimento sangrento e decisivo para a consolidação da Independência de 1822 no Piauí.

Nesse episódio, campomaiorenses, em sua maioria pessoas humildes, teriam enfrentado as tropas do Comandante das Armas da Província do Piauí, o português João José da Cunha Fidié. Nessa luta foi derramado o sangue de vaqueiros, trabalhadores rurais e pessoas sem nenhum preparo para a guerra que “atendendo ao pedido do Cap. Luís Rodrigues Chaves” (Chaves, 1993: 13) alistaram-se para ir a luta contra as forças de Fidié.

Aliados a alguns cearenses, os residentes de Campo Maior saíram para o combate na manhã de 13 de março às margens do rio Jenipapo⁴, com o objetivo de barrar as tropas portuguesas comandadas por Fidié. As armas de combate não eram as mais apropriadas para a guerra, sendo compostas, em sua maioria, por velhas espadas, facões, machados e foices. Mesmo desprovidos de armamentos capazes de vencer uma batalha, além da falta de habilidade para a guerra “iam com a certeza do triunfo. Ninguém pensava na possibilidade de morrer” (Chaves, 1993: 14). Por essa atitude, são vistos por alguns historiadores, especialmente Abdias Neves (2006), como patrióticos, porém somente uma pesquisa mais ampla poderá comprovar tal afirmação. Afinal, o que faria pessoas simples sem nenhuma habilidade bélica partirem para a luta contra tropas portuguesas⁵ detentoras de armas muito mais poderosas que as suas?

Vendo esse cenário hoje, é perceptível que a derrota era iminente, e é sobre esse ponto que se apoia nossa análise. A morte sangrenta e dolorosa desses sujeitos, em luta pela libertação do Brasil do domínio português, a “loucura patriótica” que é atribuída aos combatentes, é que os sacraliza como heróis e milagrosos.

As baixas do lado brasileiro foram maiores, ainda que não se saiba o número exato de mortos, nem de lusitanos, nem de brasileiros. Sabe-se que para os primeiros as perdas foram menores, porém diante de todo esse alvoroço os nativos souberam tirar

proveito, roubando “a maior parte da sua bagagem de guerra, [...] deixando-o (Fidié) sem munição” (Chaves, 1993: 15). “Para Fidié, uma vitória com sabor de derrota. [...] a tragédia do Jenipapo demonstrava a determinação dos brasileiros em lutar pela independência, mesmo que de forma desorganizada à custa da própria vida” (GOMES, 2010: 191). Refugiado no Maranhão, o mesmo não via mais como resistir às forças pró-independência e rendeu-se, mais tarde voltando para Portugal.

Hoje, celebrada como um marco da consolidação da proclamação de 1822, a Batalha do Jenipapo é lembrada como “o maior e mais renhido choque armado nas lutas pela independência e bem merece, pelas circunstâncias em que se desenrolou ser comemorado como a batalha máxima daquele período da história nacional”. (NUNES, 2007: 68). Atualmente a Batalha do Jenipapo está em busca de reconhecimento nacional, campanha pela qual estão empenhados políticos e historiadores piauienses.

Ex-Votos do Batalhão: a retribuição popular às almas por pedidos atendidos

Ainda que quase sempre sejam executados de maneira tosca, os ex-votos [...] contém uma evidente dimensão artística, no entanto, antes de mais nada, eles resultam da experiência religiosa dos fiéis. São oferecidos para retribuir uma dádiva de Deus, concedida, em geral, por meio de algum intermediário especial. Servem, portanto, para agradecer um fato que surpreendeu o fluxo natural da vida. (NEVES, 2009: 18).

Elementos de cunho religioso e portadores de uma variada conotação simbólica⁶, os ex-votos, “contam sempre uma história particular de um indivíduo ou grupo. [...] Sua difusão ocorreu após o concílio de Trento (1545-1563), que serviu de base para o esforço da Igreja Católica destinado a conter o avanço protestante” (Neves, 2009: 18-19). Atualmente encontrados por todo o Brasil, são marcas deixadas em santuários, cemitérios, cruzeiros ou nos mais diversos locais de devoção. Cascudo, em uma consideração sobre ex-votos, afirmou:

O ex-voto é uma voz informadora da cultura coletiva, no tempo e no espaço, tão legítima e preciosa como uma parafernália arqueológica. [...] É um dos mais impressionantes e autênticos documentos da mentalidade popular, [...]. São sempre contemporâneos, verdadeiros e fiéis. [...] Com as promessas comprovadoras do imediatismo do milagre, retiradas do uso individual, roupas, muletas, carrinhos, aparelhos ortopédicos; da representação material dos membros vulnerados, ocorre a série variada e rica nessas figurações de intenção anatômica em madeira, que foram as mais velhas, barro, metal e cera.

Como não existem, tirando as feitas em metal e cera, fábricas de ex-votos, as peças em madeira e barro são de impressionante verismo indicador, não apenas da enfermidade, mas, na coleção de cabeças, do tipo antropológico responsável pela dádiva (Casculo 1974, *apud* Lóssio, 2004: 03).

Definidos por Casculo como elementos verdadeiros, que mesmo feitos de “forma mal acabada” atestam a legítima gênese da fé dos que acreditam receber milagres, as representações, sejam materiais ou físicas de pessoas, englobam um arcabouço de aspectos característicos da cultura popular e carregam em si uma gama variada de símbolos.

Para Durkheim (1996), os símbolos são importantes, pois possuem forças reais necessárias para a compreensão do bom funcionamento da vida moral. Os símbolos parecem exercer grande importância na vida dos devotos e podem ser percebidos em vários aspectos ao longo da execução do ritual. Para Geertz (2008: 73), “é tão grande a dependência do homem com os sistemas simbólicos que estes seriam decisivos para sua existência como criaturas”.

A promessa que leva o devoto a invocar as almas é o que move essa corrente. Sendo assim, pode-se determinar que “a esperança, a fé, o desespero, a aflição, a promessa, a aliança com o divino” é caracterizado como o voto, já “o alívio, a resposta, a celebração do pacto, o milagre alcançado - o Ex-Voto” (Acge, 2000: 223).

No contexto religioso popular, a maneira como é constituída a promessa pode se caracterizar como “um pacto que obriga os dois lados a alguma ação positiva no sentido de resolver o problema apresentado” (DaMatta, 1986: 75). Para alcançar o que desejam, ou seja, a salvação/cura imediata, os fiéis encontraram uma forma de fazer por merecer o milagre: a promessa. Esta é feita como uma forma de “pressionar” a divindade a atender ao pedido.

Após o recebimento do milagre, chega a vez do devoto retribuir a graça recebida. Essas relações de trocas são definidas por Mauss (1974), onde se estabelece uma analogia entre as relações de trocas de dádivas e a obrigação de dar e receber. Mauss define essas relações como “*sistemas de prestações totais*”, sendo uma dessas formas de prestação o *potlatch*, ou seja, um direito econômico onde se pode identificar que “o mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é evidentemente o que se obriga a

retribuir o presente recebido” (Mauss, 1974: 48). Nesse sistema, dois elementos principais foram identificados: a honra do *mana* que é conferido a alguém, e a obrigação que este beneficiado tem de retribuir sob penalidade de perder esse *mana*, podendo essa obrigação de retribuir tornar-se permanente e obrigatória.

Buscando essa interlocução dos ex-votos com a historiografia, é possível percebermos nesses objetos símbolos tangíveis que, depositados no Cruzeiro do Cemitério do Batalhão, acabam nos levando a entender essa manifestação como um “lugar de memória”. Pierre Nora caracteriza os lugares de memória como sendo “antes de tudo, restos. [...] São os rituais de uma sociedade sem ritual; [...] sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos”. (Nora, 1993: 12-13). O autor ainda afirma que os lugares de memória constituem “um jogo da memória e da história” conduzindo a um elemento político que é a “vontade de memória”, “intenção de memória” (Nora, 1993: 22).

Essa vontade de memória citada pelo autor é o que move os devotos a procurarem a interseção das almas dos combatentes do Jenipapo, ainda vivos na memória coletiva dos campo-maiorenses que acreditam no poder de graça dessas almas. No pagamento das suas promessas em forma de ex-votos no Cruzeiro do cemitério, concretiza-se um lugar de memória.

Para muitos, o fato político expresso na batalha pode não estar explícito no seu consciente, mas para o inconsciente dessas pessoas esses mortos foram heróis porque morreram de forma desvantajosa sem a piedade do inimigo, indo para o céu onde, agraciadas com o galardão do Senhor, podem ajudar os que aqui estão a resolver suas aflições, operando milagres.

Os ex-votos do Cemitério do Batalhão se encontram na sua totalidade amontoados nos pés do Cruzeiro do cemitério (Fig. 01), onde também está o obelisco construído no século passado para demarcar o local onde se encontram os restos mortais desses heróis. Essa prática de devoção parece não ser recente, haja vista figurarem já nessa imagem do século passado⁷, em que aparecem objetos que podem ser identificados no Cruzeiro do cemitério como ex-votos.



Figura. 01. Cruzeiro do Cemitério do Batalhão (século XX)
Fonte: Professor Assis Lima

É possível perceber, na figura 01, pouco acima ao pé da cruz, um suporte que acomoda vários ex-votos, sinalizando que a atribuição de milagres às Almas do Batalhão não é contemporânea. Registros do Jornal *A Luta* de 13 de março de 1973 também oferecem pistas dessas práticas promesseiras para as Almas do Batalhão.

Inúmeras são as pessoas que, não só no dia 13 de março como em qualquer época do ano procuram os mortos do Jenipapo com o fim de fazerem promessas para alcançarem graças. A base do Vetusto Cruzeiro do Cemitério do Batalhão já ardeu muitas vezes nas chamas de velas que são acesas ali pelos que cumprem promessas pela obtenção de benefícios de toda espécie, o que não deixa de ser simples superstição. (Jornal *A Luta*, 1973 *apud* Lima, 2009 : 87).

Diante disso, percebemos que há muito tempo são atribuídas graças a essas almas, e sendo as mesmas consagradas como bem aventuradas, é visível que a sua veneração carrega cada vez mais pessoas que buscam reduto e uma solução para seus problemas.

Através de entrevistas com alguns devotos pudemos perceber de forma mais concreta como é estabelecida essa relação de fé e devoção entre eles e as almas divinizadas. Dona Rosa Maria⁸, fiel das almas milagrosas, relata que sua devoção às

Almas do Batalhão vem de muito tempo, e sempre que deposita a sua fé nas almas é atendida:

Minha primeira filha tinha muito problema com asma, tinha umas crise séria e eu não sabia mais o que fazer. Aí fiz promessa às Almas do Batalhão que se minha filha ficasse boa eu acendia uma caixa de vela pras almas. E graças a Deus fui atendida. Minha filha ficou boa e nunca mais teve nenhuma crise. As almas são milagrosa mesmo. Acredito demais nelas e sempre rezo pra elas nas minhas oração pedindo e agradeceno as graças que elas já me dero. (Lopes, 2011).

É visível na fala dos promesseiros a fé que é depositada nas Almas do Batalhão, e segundo os devotos não resta dúvida de que as almas são mesmo milagrosas. Dona Rosa também deixou claro em seu depoimento que esse não foi o único milagre que recebeu dessas almas, afirmando que foi atendida nas outras vezes que buscou a intercessão das mesmas. Um dado que também pode ser observado, sempre percebido nos relatos, é que as almas não são os únicos seres sobrenaturais invocados nas promessas; elas são como mensageiras, uma espécie de advogadas.

Eu sempre peço primeiro a Deus, a Nossa Senhora e Jesus Cristo, depois eu peço em nome das Almas do Batalhão, tenho muita fé também no São Francisco do Canindé. Porque tem que pedir primeiro a Deus porque se não for a liberação dele que é o maior de todos as almas não faz milagre. Elas só são milagrosa porque Deus quer. Então tem que colocar ele na frente de tudo. (Lopes, 2011).

A relação que se estabelece entre as almas e o devoto é bem clara nesse contexto, pois as almas agem como intercessoras entre o devoto e Deus. É como se elas tivessem a função de agilizar o milagre que se deseja alcançar, não tirando também o seu mérito milagreiro.

Deus já tem muita coisa pra dá conta (risos) aí ele demora escutar a gente. As almas tão lá mais perto dele e podem interceder junto de Nossa Senhora que é mãe de Deus. Aí o milagre acontece mais ligeiro. Deus escuta a gente também, mas as vezes demora muito. As almas são mais interessada em resolver os problema da gente. (Lopes, 2011).

Os pedidos feitos às almas do Batalhão são os mais diversificados possíveis. Pela coleta de depoimentos, percebemos que podem ser orientados para uma cura de doença, encontrar o animal perdido, pagar dívidas, passar no vestibular etc.

Meu filho fez o vestibular duas vezes e não passava. Não sei por quê. É um menino tão estudioso, interessado, [...] não vendo mais outra

solução me apeguei com as Almas do Monumento e num instante ele passou na prova. Agora tá estudando enfermagem. Prometi que se ele passasse pra enfermagem ia acender 10 maços de vela ia deixar no Cruzeiro do Batalhão a primeira roupa que ele usasse pra trabalhar, além de prometer que ele sempre ia cuidar de alguém doente quando estivesse precisando principalmente os mais pobres (França, 2011).

É perceptível a partir desse depoimento que a relação dos devotos com as almas também é feita através de terceiros. No ato em que a mãe faz uma promessa pelo filho ela se compromete com o cumprimento da retribuição, que em parte assiste a ele executar. A solidariedade também é sentida nesse depoimento, no tocante em que Dona Rosário promete que seu filho irá ajudar os mais necessitados quando estiverem doentes. Aqui, fica evidente mais um ponto relevante dos fazedores de promessa: não querer a graça apenas pra si, compartilhar a bem aventurança alcançada sempre que possível.

O senhor Antonio Luís, 64 anos, fazendeiro do município de Campo Maior, também fez promessa às Almas do Jenipapo. Necessitando de um bom vaqueiro para uma de suas fazendas na região de Campo Maior, solicitou a intervenção das almas e foi atendido. Prometeu fazer uma vaca de madeira e deixá-la no Cemitério do Jenipapo, e assim fez. Afirma hoje: “As almas são milagrosas mesmo, não tinha um vaqueiro que eu arrumasse aqui pra fazenda que desse certo, depois da promessa tô com aqui já faz cinco anos é tá dando certo” (França, 2011).

As relações de pedido e retribuição às Almas do Jenipapo que se efetiva na confecção de ex-votos é um elemento importante de manutenção da memória tanto da Batalha do Jenipapo como da memória religiosa e social do povo campomaiorense. No contexto que envolve a construção e o sentido dessa memória religiosa, podemos perceber a importância da tradição oral para a transmissão dessa devoção. São narrações de milagres que mantêm viva a história dos “heróis do jenipapo”.

Nesse sentido, a análise dessas narrativas a partir da perspectiva da história oral se torna importante por “possibilitar novas versões da história ao dar voz a múltiplos e diferentes narradores” (Thompson, 1992: 18). Além disso, essas narrações de fé e devoção transmitidas de uma geração para outra têm a função de “esclarecer trajetórias individuais, eventos e processos que às vezes não têm como ser entendidos ou elucidados de outra forma. [...] são histórias de movimentos sociais populares de lutas cotidianas de lutas encobertas ou esquecidas” (Ferreira e Amado (Orgs.), 2006: XIV).

Importante ressaltar que à transmissão da memória de geração em geração vai sendo agregada a obtenção de novos milagres realizados pelas almas do Jenipapo, atestando cada vez mais sua eficiência em atender aos pedidos dos fiéis, fortalecendo tal devoção. Segundo seu Zé Chico, senhor de 73 anos e devoto das almas do Jenipapo,

Já ouvi falar de muita gente que foi fazer promessa das almas do bataião porque escutou dizer dos outros que tinha sido curado de uma coisa, resolvido um problema fazendo promessa pras almas. Ai fez promessa também e depois que foi atendido teve que ir lá pagar. Aqui em casa a minha muié já pagou promessa lá também. (Silva, 2015).

Nesse depoimento percebemos a importância da oralidade e da realização de milagres pelas almas para a continuidade da devoção pela sua transmissão ao longo das gerações, assim como da preservação da memória, criando um sentimento de pertencimento a um grupo, o grupo de devotos e agraciados pelas bênçãos das almas. Isso cria o que Pollak afirmou ser o sentimento de identidade que se revela de forma mais estreita quando se trata da memória herdada e “que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua construção de si” (Pollak, 1992: 204).

Essa ideia de continuidade pode ser percebida no depoimento de dona Reijane Santos, de 53 anos, que afirma ter aprendido a fazer promessa para as almas do batalhão com sua mãe, ainda criança. “Desde pequena que eu ouvia a minha mãe falar dos poderes das almas do Jenipapo, que são muito milagrosas, aí cresci tendo fé nelas também. Já fiz vários pedidos e graças a Deus sempre fui atendida” (Costa, 2015).

Com isso, percebemos que essa realidade se articula ainda mais com as concepções de Pollak (1992: 204) ao afirmar que “a memória é em parte herdada” sendo, portanto um fenômeno que é construído no contexto em que é vivida. O devoto de hoje pode não ser igual ao de ontem. As promessas podem ter novos significados e sentidos, daí a importância de buscar essas memórias das gerações passadas, memórias que mesmo sendo um “fenômeno construído” (Pollak, 1992) dentro de um contexto, seja de forma individual ou coletiva, servem para identificar a relação que o sujeito possui com a divindade, sua visão de vida e de mundo e como se relaciona com a sociedade em que está inserido, caracterizando o território em que vive.

As entrevistas com os devotos foram realizadas nos anos de 2011 e 2015 na zona rural do município de Campo Maior, nas residências de cada entrevistado, em ambiente calmo e longe de interferências, buscando encontrar melhores impressões sobre o modo como os mesmos expressam a sua fé às Almas do Jenipapo. Todos afirmaram ser católicos e possuem pouco grau de instrução, além de estarem incluídos em uma faixa etária entre 50 e 70 anos, sendo perceptível que na maioria dos casos as pessoas que recorrem a essas promessas possuem idade um pouco avançada. Entretanto, essas devoções não são exclusivas das “pessoas mais velhas”, pois as gerações mais recentes também dão prosseguimento a essa devoção.

Independentemente da classe social, o que leva pessoas de várias regiões de Campo Maior a buscar as almas do Batalhão é a fé, que pode ser despertada a qualquer momento, principalmente quando se deseja concretizar algo que necessita de intervenção do sobrenatural.

Dentre as várias maneiras de se pagar uma promessa encontram-se os ex-votos, nosso objeto de análise dentro desta perspectiva. Depois de percebermos a execução dos votos pelas Almas do Batalhão e a comprovação pelos promesseiros desses milagres alcançados, buscamos perceber como se dá a retribuição dessas graças. Segundo Frade, “promessa, milagres, voto e ex-voto são testemunhas de dons trocados entre homens e deuses, no plano da organização religiosa. Por meio da ação corporal e/ou oferta material, o devoto agradece à entidade sagrada que o ocorreu em momento de aflição, o benefício recebido” (Frade, 2006: 25).

Alceu Maynard Araujo (1967) caracteriza os ex-votos em cinco categorias: os antropomorfos, que representam o corpo humano (madeira, fotografia, esculturas, desenhos); os zoomorfos, que representam animais; os simples, como uma fita na medida de uma parte do corpo; os especiais ou de valor, com objetos ou animais; e os ex-votos imateriais como terços e danças.

No monumento, é possível encontramos ex-votos que se enquadram em quase todas as categorias defendidas por Araujo (1967). Os mais conhecidos são: mãos, braços, seios, pés, cabeças, pernas e até corpos inteiros confeccionados, além de bonecas, cadernos, avaliações, garrafas de água, carros de brinquedo e colares.



Figura 02. Vista geral do cruzeiro onde são deixados os ex-votos⁹
Fonte: Arquivo pessoal do autor



Figura 03. Cadernos amontoados aos pés do com Cruzeiro do cemitério.
Fonte: Arquivo pessoal do autor



Figura 04. Braços pendurados no Cruzeiro juntamente colares e terços.
Fonte: Arquivo pessoal do autor



Figura 05. Cabeças, mão e pé amontoados aos pés do Cruzeiro
Fonte: Arquivo pessoal do autor

Na visualização das figuras percebemos os tipos de ex-votos que são deixados no cemitério do Jenipapo. Na sequência de imagens e pela observação de campo observamos que além de materiais já fabricados como uma boneca de plástico, um carro de brinquedo, e cadernos usados, os ex-votos do Monumento ainda têm em sua maioria imagens de representações físicas do corpo como cabeça, mão, pé coração, seios, perna, entre outros, com relação ao material com que são confeccionados, além da tradicional madeira, também se encontram peças feitas em argila assada.

Essa percepção vai ao encontro das afirmações de Benjamim (2002). Segundo o autor, os ex-votos enquanto oferta de retribuição apresentam modos de construção da subjetividade dos devotos, uma vez que o objeto é produzido de acordo com características determinadas pela sua particularidade, estando diretamente relacionado ao seu sofrimento e do milagre recebido.

É importante perceber que a promessa realizada em caráter particular entre divindade e devoto, ganha um sentido que vai além dos meandros da vida particular da

pessoa no momento do pagamento da promessa através do ex-voto. Segundo Oliveira (2003), o ex-voto tem sua exposição pública com a intenção de confirmar a efetividade do santo. Benjamim (2002), complementa essa ideia afirmando que os mesmos se destinam publicamente como uma maneira de divulgar o recebimento do milagre e da graça pedida. É nesse contexto que chegamos às considerações de Frade (2006). Segundo este autor, o ex-voto une história pessoal do devoto e o grupo social em que o mesmo está inserido com testemunho público da sua graça, afirmando seu compromisso com o concessor do milagre.

A quantidade de cera derretida que existe ao pé do cruzeiro e do obelisco também denotam aspectos das promessas feitas às almas: a promessa de acender velas, que agrega mais um caractere a essa devoção. Importante percebermos que em vez de acender as velas nas covas onde supostamente estariam sepultados os corpos que lutaram na Batalha, elas são quase em sua totalidade deixadas no obelisco ou no cruzeiro, talvez por tradição católica ou também por não se saber, como já foi exposto neste trabalho, onde é o local exato em que cada corpo foi sepultado.

Maior seria a riqueza de informações adquiridas se todos esses ex-votos encontrados atualmente no cemitério fossem “rastreados” e chegássemos ao seu devoto, pois em muitos casos é impossível identificar, pela peça, que tipo exato de cura foi executada pelas Almas do Batalhão. Na maioria dos casos, apenas se pode supor a natureza do milagre.

Considerações finais

De modo geral, buscamos aqui verificar um dos vários elementos de análise que se pode conhecer sobre a Batalha do Jenipapo: os ex-votos. Para isso fizemos uso de uma revisão bibliográfica sobre o ocorrido, para efeito de contextualização, até chegamos ao nosso objeto de análise. Na concretização da pesquisa, além de depoimentos dos fiéis, foram utilizadas imagens para exemplificar as práticas de devoção às Almas do Batalhão.

Há um discurso muito enraizado sobre a veracidade dos milagres operados pelas Almas do Batalhão – estas são percebidas como merecedoras de um lugar ao lado de Deus, por terem sido vítimas de uma morte dolorosa, e, agraciadas pela estadia no céu ao lado do Senhor, podem ajudar a amenizar os sofrimentos dos que estão vivos.

Pela análise dos depoimentos, podemos afirmar que a fé nas almas é

incondicional e que fazer uma promessa a elas é garantia de ter o voto atendido. A relação de troca entre alma (milagrosa) e promesseiro (necessitado) é bem característica de uma relação contratual, onde cada um cumpre com a sua obrigação no acordo. A promessa obriga a alma a operar o milagre e o pedinte, ao receber a graça, sente-se também na obrigação de retribuir o milagre com o que foi pedido.

Os ex-votos de madeira, barro (principalmente os anatômicos) e de várias outras naturezas que são encontrados no cemitério dão conta dessa prática de devoção e realização de promessa às almas. Se eles estão lá é porque o milagre aconteceu, e se o milagre aconteceu é porque as almas são milagrosas!

Mais do que perceber esse fato histórico, os aspectos simbólicos que povoam o imaginário do campomaioense sobre a Batalha do Jenipapo, como sujeito de múltiplas interpretações, são concretizados em parte nesses ex-votos, re-significando o sentido dos heróis da Batalha do Jenipapo. Heróis em vida e heróis após a morte, que permanecem vivos na memória realizando libertações, agora não da antiga dominação portuguesa, mas de doenças/males e de diversos empecilhos que aparecem na vida do campomaioense.

Notas

1. Para Santo Agostinho, a alma tem uma natureza própria e possui substância espiritual e por isso é invisível. Na Idade Média era comum a atribuição do corpo como um local de defeitos e pecados, enquanto a alma era recinto de valores supremos como a espiritualidade e racionalidade. (CASTRO, 2006).
2. Localizada a 84 km de Teresina, situa-se na Mesorregião Centro-Norte Piauiense e na Microrregião Campo Maior. Segundo o Censo 2010, possui população total de 45.177 (IBGE, 2010).
3. Inaugurado no ano de 1970, durante a administração do governador piauiense Alberto Silva e do presidente Militar Médici, o Monumento aos Heróis do Jenipapo tem grande importância para manter viva a lembrança dos combatentes do Jenipapo, mantendo presente e preservada essa memória que deve ser cada vez mais valorizada e conhecida pelos brasileiros pela importância que a mesma teve para a consolidação da Independência do Brasil.
4. Rio que corta o solo campomaioense, foi palco para a Batalha do Jenipapo. Os nativos usaram o mesmo como um ponto estratégico para efetivar o encontro com a tropa de Fidié, porém por falta de planejamento acabaram ficando em desvantagem, o que favoreceu muitas mortes do lado brasileiro.
5. O comandante das Armas José da Cunha Fidié até mesmo já havia lutando contra tropas de Napoleão Bonaparte antes de ser enviado para defender os interesses de D. João VI.
6. Rubem Alves define o símbolo como um discurso atribuído pelo homem a coisas ou gestos, dando-os marcas sagradas, batizando-os como tais. Afirma ele que “Com esses símbolos os homens discriminam objetos, tempos e espaços, construindo com seu auxílio uma abóbada

sagrada com que recobrem o mundo [...]. Com o símbolo sagrado o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos. E assim coisas inertes [...] passam a ser sinais visíveis desta teia invisível se significações” (ALVES, 2010, p. 25-26).

7. Não foi possível definir uma data precisa para a imagem. Pelos aspectos imagéticos representados e suas condições, visíveis na imagem do local, trata-se de uma fotografia de meados do século XX. Deve-se ter o cuidado de perceber que não se tratava de uma fotografia envelhecida.
8. Optamos por transcrever o depoimento de todos os entrevistados da forma como os mesmos pronunciavam as palavras na linguagem falada, sem preocupação com a norma escrita.
9. Ao fundo do Cruzeiro pode-se perceber algumas sepulturas, onde supostamente estariam enterrados os “Heróis da Batalha”. Nos depoimentos colhidos, seu Antonio Luís afirma que aquelas são só “rumas” de pedras colocadas pra simbolizar os túmulos e que o local exato de onde os mortos da batalha foram enterrados não se sabe. “Dizem que enterraram muitos de uma vez só numas valas e que foi por aquela região onde hoje é o cemitério” (PAZ, 2011).

Referencias Bibliográficas

ACHE, Cezar. Ex-voto. In: AGUIAR, Nelson. (org.) **Mostra do descobrimento: arte popular I Fundação Bienal de São Paulo**. São Paulo: Associação Brasil 500 anos, 2000.

ALVES, Ruben. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ARAUJO, Alceu Maynard. **Folclore nacional III**. São Paulo: Melhoramentos, 1967.

BENJAMIN, Roberto. **Devoções populares não-canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa**. Trabalho apresentado no VI Congresso Latino-americano de Ciências da Comunicação. Ciência, Filosofia e Religião, 2002.

DaMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

CASCUDO, Câmara, 1976 apud LÓSSIO, Rúbia, VAINSENER Semira Adler. **Santos não-canônicos: presença da cultura popular nos mercados públicos de Recife / Pernambuco – Brasil**. Disponível em: <http://www.fundaj.gov.br/geral/folclore/santostextos.pd>. Acesso 25 de setembro de 2011.

[CASTRO, Maria da Graça de](#), et. al. Conceito mente e corpo através da História. **Psicol. estud.** [online]. 2006, vol.11, n.1, pp. 39-43.

CHAVES, Monsenhor Joaquim. Campo Maior e a independência. In: **Cadernos Históricos**. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1993.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

FRADE, C. **Santo de casa faz milagre: a devoção a Santa Perna**. São José dos Campos, SP: Fundação Cultural Cassiano Ricardo, Centro de Estudos da Cultura Popular, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Laurentino. **1822: como um homem sábio, uma princesa triste e um escocês louco por dinheiro ajudaram D. Pedro a criar o Brasil, um país que tinha tudo para dar errado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

LIMA, Francisco de Assis. **A Batalha: o reconhecimento**. Campo Maior: Edição do autor, 2009.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo. EPU, 1974

NEVES, Guilherme Pereira das. Milagres do cotidiano. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 4. n° 41. Rio de Janeiro, fev. 2009.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, n.10, dez. 1993.

NUNES, Odilon. **Pesquisa para a história do Piauí**. Vol 2. Teresina: FUNDAPI, 2007.

OLIVEIRA, Marcelo. João. Soares. de. O símbolo e o ex-voto em Canindé. **Revista de Estudos da Religião**, 3, 99-107, 2003.

POLLACK, Michel. Memória e identidade Social. In: **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Ed. Vértice, n° 10, pp. 200-215, 1992.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Depoimentos

FRANÇA, Maria do Rosário de Aquino. **Maria do Rosário de Aquino França**. [2011] Entrevista concedida a Márcio Douglas de Carvalho e Silva, Setembro de 2011.

LOPES, Rosa Maria da Silva. **Rosa Maria da Silva Lopes**. [2011] Entrevista concedida a Márcio Douglas de Carvalho e Silva, Setembro de 2011.

PAZ, Antonio Luís de Araújo. **Antonio Luís de Araújo Paz.** [2011] Entrevista concedida a Márcio Douglas de Carvalho e Silva, Setembro de 2011.

SANTOS, Reinaje da Costa Matos. **Reinaje da Costa Matos Santos** [2015] Entrevista concedida a Márcio Douglas de Carvalho e Silva Dezembro de 2015.

SILVA, José Francisco de Oliveira e. **José Francisco de Oliveira e Silva** [2015] Entrevista concedida a Márcio Douglas de Carvalho e Silva Dezembro de 2015.

Entrevista com Ellen F. Woortmann

Bruno Ronald Andrade da Silva
Doutorando em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
operabruno@hotmail.com

Diego Breno Leal Vilela
Doutorando em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
brenovilella@yahoo.com.br

Natália de Campos
Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
natalia262@gmail.com

Durante o III Colóquio Franco-Brasileiro: Saberes, práticas e transmissões – realizado na UFRN em setembro de 2015 – convidamos a antropóloga Profa. Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB) para inaugurar as seções de entrevista da Revista Equatorial. Ela gentilmente aceitou nosso convite. No referido evento, a professora proferiu a conferência de encerramento, intitulada “Memória e alimentação: alguns casos”.

Em sua produtiva trajetória acadêmica, Ellen F. Woortmann realizou pesquisas de campo em diversos estados do Brasil (incluindo o Rio Grande do Norte) e no exterior, debruçando-se sobre as temáticas de imigração, campesinato, gênero, alimentação, memória, patrimônio e saberes tradicionais. Suas conexões com outros campos disciplinares, em especial a História, foram essenciais para a produção de suas pesquisas. Para os/as estudiosos/as das interfaces entre as ruralidades e as questões de gênero, a Profa. Ellen é uma referência fundamental.

E é com muita satisfação que compartilhamos os seus relatos com os leitores da Revista Equatorial.

Boa leitura!

Revista Equatorial: Gostaríamos que a senhora começasse nos contando um pouco como ocorreu sua aproximação com a Antropologia e seu interesse pelos estudos sobre campesinato.

Ellen F. Woortmann: Em primeiro lugar quero agradecer pelo convite. Para mim é uma honra e sempre um grande prazer responder às instigantes perguntas formuladas pelos alunos!

Minha carreira tem sido pautada em dois eixos: pesquisa e ensino. Por outro lado, ela significou a passagem pela História, Arqueologia para depois aportar na Antropologia, campos de saber que articulados marcam meu modo de apreender os objetos de estudo até hoje. O fato de ter participado na graduação da UNISINOS de vários projetos de pesquisa de professores, tais como Pedro Ignacio Schmitz (Arqueologia), sem dúvida contribuiu muito para minha formação, seja para a percepção da importância da teoria, seja do trabalho de campo e em especial a organização do espaço/meio ambiente em relação aos grupos estudados. Nesse quadro, aprendi técnicas de reconstrução, reconstituição de material cerâmico, sua correlação com a alimentação, etc. A experiência na configuração da fase arqueológica Iporá, com sua rica cerâmica e a datação do Smithsonian Inst. em 1250(+ m30), relacionada à migração pré-

histórica tupi-guarani, foi sem dúvida marcante. Minha participação em projetos de História coordenados pela Profa. Helga Piccolo por outro lado, me abriu o fascinante mundo da imigração alemã e da paleografia. Primeiro da paleografia brasileira do século XIX a qual me revelou a antiga Colônia de São Leopoldo, seguida pela leitura e análise da trajetória e instalação dos imigrantes alemães na Colônia de Três Forquilhas. Do cruzamento dos dados da documentação dos Museus Históricos do Rio Grande do Sul e Visconde de S. Leopoldo, com a minha primeira incursão no trabalho de campo, com entrevistas, histórias de vida e da memória do grupo local, resultou minha dissertação de graduação. Já o domínio da paleografia alemã gótica, impressa e manuscrita, para dar conta dos registros de batizado, casamento e enterro da Comunidade Evangélica de Dois Irmãos, uma das colônias alemãs mais antigas, representou outro desafio, e dela resultou minha dissertação de Especialização em História.

A análise desses dados abriu as portas para uma abordagem que continuei a seguir e aprimorar tanto na dissertação de mestrado, na tese de doutorado e de certo modo até hoje: a conjugação da pesquisa histórica com trabalho de campo, de cunho antropológico. A rigor, a análise dessa documentação e trabalho de campo me introduziram no rico universo da nomenclatura, das práticas de parentesco e compadrio e me revelou dimensões do universo simbólico e processo produtivo e de consumo camponês.

Desde outra perspectiva, meu interesse pessoal pelos camponeses surgiu ainda na infância quando meu avô (Pm) construiu sua casa de veraneio na Serra Gaúcha, onde alguns vizinhos ainda eram colonos. As visitas a eles eram para mim fascinantes. Era um mundo novo que se abria! Posteriormente voltei a eles: do lazer de infância passei ao prazer de estudá-los, primeiro pela História e depois pela Antropologia.

Aliás, tal como mencionado na minha tese de doutorado, foi interessante a experiência de retorno às colônias teuto-brasileiras e em especial o contato formal com um ex-seminarista, professor, liderança local e colono. O fato de eu falar o dialeto e vir acompanhada por um ex-aluno dele de pouco me serviu. Os laços foram estabelecidos quando ele perguntou “de quem tu és” (*von wem bist Du*). Pela minha referência genealógica o patriarca identificou meu avô (PP) que, há mais de 40 anos havia trabalhado na região como representante comercial de tecidos (*Musterreiter*). Na lógica dele, como o meu avô havia sido um “homem de bem”, sua neta merecia confiança. Foi, portanto, o parentesco que me abriu a porta para que simbolicamente eu buscasse na “sala” as noções oficiais do grupo e na “cozinha”, as suas dimensões oficiosas e memória.

No Mestrado que cursei no PPGAS/UnB, desde a seleção, meu interesse estava voltado para os camponeses, inicialmente os colonos teuto-brasileiros, interesse esse que se estende depois para os sítios de Sergipe e posteriormente a outras variantes que estudo no decorrer de minha carreira. Esse fio condutor de pesquisas sobre os colonos teuto-brasileiros, se me levou à análise de outros grupos camponeses, também me conduziu aos estudos sobre imigração alemã no Brasil e em outros países, assim como a outros grupos de imigrantes. Levou-me também à participação em projetos internacionais, tais como sobre a imagem dos imigrantes japoneses na América Latina, coordenado pelos Profs. Gustavo Andrade, SJ e Chiyoko Mita da Universidade de Sofia em Tóquio e apoiado pela Fundação Toyota. Desse projeto resultaram vários artigos publicados no Brasil e no Japão. Atualmente, como professora visitante e representante do Brasil, participo das pesquisas e da criação de um banco de dados sobre noruegueses na América Latina (1820 – 1940), coordenado pelo Prof. Steinar Andreas Saether da Universidade de Oslo. O meu primeiro artigo sobre esse grupo saiu em abril de 2016; para o segundo semestre está previsto novo período de campo em Joinville, sobre dimensões da memória e parentesco sobre esses noruegueses.

Por outro lado, considero importante ressaltar que pela orientação de alunos tomei também base indireta sobre outros grupos de imigrantes, tais como os ucranianos.

RE: Quando os seus estudos sobre campesinato se iniciaram, como essa temática estava a ser tratada no Brasil? Quais questões estavam em evidência? Que eventos acadêmicos e/ou políticos foram importantes para a disseminação deste campo de estudos na Antropologia Brasileira?

EFW: Acredito que se pode afirmar que no final dos anos 1970 os estudos de campesinato eram marcados por uma ênfase economicista, neo-marxista, em que clássicos como Chayanov, Galeski e Tepicht eram destaque, com suas noções de subordinação ao capital, produtores e consumidores, *workteam*, força de trabalho plena e marginal, onde a família era percebida como unidade econômica, etc. Desde outra perspectiva, nessa época Bourdieu, Wolf, Redfield, Mendras e Segalen e Zonabend analisavam os camponeses embasados em noções tais como *habitus*, reprodução social, grupo doméstico, *memoire longue*, etc. Os estudos de campesinato no Brasil, via de regra, partiam da premissa de que camponeses eram produtores para o capital e, em decorrência, noções como subordinação ao capital, força de trabalho, de percepção viricentrada eram balizas. Trabalhos sobre parentesco camponês, herança, nomeação

eram raros.

Na relação análise/atuação, merece grande destaque a contribuição dos antropólogos na formulação da Constituição de 1988. Sua intensa luta de bastidores foi decisiva para que os direitos de grupos tradicionais fossem reconhecidos e formulados, em especial sobre terra. É a partir desse *turning point* – tomando emprestada uma noção da História – que se começa, por exemplo, a construir a nova noção de *quilombo*, como uma categoria sócio-política que abarca grupos de apropriação comunal da terra, antes designados e analisados singularmente como de “comunidades de fundo de pasto”, “terra de preto”, “terra de santo”, etc. Aliás, essa concepção singularizante de análise das comunidades tradicionais é repensada quando se identificam significativas redes socioeconômicas entre elas.

RE: Qual foi o papel e a inserção política destes antropólogos ante as questões em que seus interlocutores de pesquisa estavam envolvidos?

EFW: Nesse quadro, a própria ABA (Associação Brasileira de Antropologia) se redefine. De uma associação essencialmente científica, ela passa a operar nos bastidores do poder, a articular, reforçar e orientar as forças de apoio aos grupos tradicionais. Pode-se afirmar que, graças a essa luta de bastidores – enfrentando poderosos e até perigosos –, grupos tradicionais tornam-se cada vez mais interlocutores, atores sociais com associações próprias e força política visibilizada e reconhecida nacional e internacionalmente.

RE: Como a senhora avalia as mudanças nos estudos rurais da década de 1970 até o momento atual? Que lugar ocupam as “novas ruralidades” e que contextos são contemplados por essa abordagem?

EFW: Posso afirmar que houve significativos avanços teórico-metodológicos, avanços esses que podem ser percebidos inclusive nas minhas pesquisas. Eu praticava o que Klaas Woortmann, jocosamente, define como “Antropologia Geriátrica” porque sempre iniciava a pesquisa com os e as idosos na casa, atualizando em seguida com adultos e jovens nos espaços produtivos ou associativos. Essas pesquisas eram centradas na reprodução social dos grupos com profundidade histórica, práticas e lógicas produtivas; as especificidades de gênero, ainda que trabalhadas, não constituíam no início um tema em si. Nesse contexto das pesquisas, a mulher, ainda que *partner* do marido, era percebida como por ele encompassada no plano do público, como parte do

workteam familiar. As discussões teóricas que se consolidaram a partir da década de 1980 passaram a iluminar a mulher e dar-lhe novo status de análise, inicialmente no mundo urbano, e depois passaram a contemplar a mulher rural. Domínio do corpo, sexualidade, identidade de gênero são novos temas desafiantes da Antropologia. Aliás, causou um certo “frisson” no meio acadêmico quando pela primeira vez detalhei em meus trabalhos práticas sociais nas quais ela era a protagonista e principalmente etno-concepções que relacionavam, por exemplo, prazer sexual do casal à características do recém-nascido ou a práticas contraceptivas.

Se o *fin de siècle* nos brindou com a dimensão de gênero, o novo milênio nos brindou com o reconhecimento do protagonismo de novos sujeitos: o/a adolescente e a criança. Pesquisas urbanas sobre esses novos sujeitos projetam-se sobre o mundo camponês, como que desdobrando mais uma vez a noção de *workteam*.

Paralelamente, as contribuições teórico-metodológicas dos estudos da memória contribuíram decisivamente para repensar o mundo camponês até então limitado à sua participação econômica para incluir novas dimensões, como sua articulação com o meio ambiente, sua participação política, seu rico universo simbólico, etc. Aliás, há temas que merecem ser aprofundados e dentre eles o das “rurbanidades”. Temas como os impactos das novas tecnologias no mundo rural camponês, ou da “bagagem” camponesa que é trazida no ideário com a migração para a cidade, só para citar mais alguns. Esse trânsito rural, urbano ou rurbano, deve ser aprofundado. São desafios que se apresentam hoje.

RE: Partindo da sua experiência de pesquisa comparativa entre a realidade do agreste e sertão nordestinos e as colônias teuto-brasileiras no Sul do Brasil, como a senhora avalia o referido método na contemporaneidade no tocante aos estudos antropológicos sobre gênero, família e campesinato?

EFW: Essa resposta aponta para duas dimensões – a de conteúdo e a do *timing* atual da nossa pós-graduação. A pesquisa comparativa exige, em primeiro lugar, aprofundada preparação teórico-metodológica específica como a definição e construção do modelo comparativo, dos elementos abstratos a serem comparados, releitura da base histórica, etc. É uma preparação árdua e trabalhosa que exige a leitura de uma grande bibliografia sobre o tema¹, e nesse ponto se chega à dimensão do *timing*. Com a limitação cada vez maior do tempo do doutorado, torna-se cada vez mais difícil realizar um trabalho comparativo. No meu caso, como tinha uma base etnográfica construída sobre os

colonos teuto-brasileiros na graduação e especialização e tinha que complementar o campo em questões específicas, e sobre os sítios de Sergipe a pesquisa de campo já havia sido realizada quando do mestrado, consegui trabalhar num enquadramento de tempo adequado numa amplitude temática mais extensa e historicamente aprofundada. Considero que hoje o trabalho comparativo pode e deve ser realizado, porém centrado numa temática específica.

RE: Mais recentemente a senhora vem se dedicando às questões ligadas a alimentação e patrimônio. Quais os diálogos estabelecidos entre esses campos e os estudos sobre campesinato em seus trabalhos?

EFW: Posso afirmar que a questão da alimentação me acompanha como tema desde a graduação. Ainda na Arqueologia, como indiquei acima, discuti a relação entre características ambientais de um conjunto de sítios, o tipo de alimentos produzidos e consumidos, com a forma de seu material cerâmico. Aliás, este artigo me foi muito especial: ele foi o primeiro que apresentei e foi publicado em congresso no exterior. Na dissertação de especialização relatei o impacto de crises da produção camponesa sobre o grupo social. Com isso, poderia se afirmar que iniciei os estudos sobre a alimentação pelo “seu início”, a produção, para, por meio dela, atingir e construir a análise do consumo. Identifiquei a lógica das etno-classificações dos alimentos a partir do que posteriormente Klaas e eu denominamos de “matriz cognitiva”, que organiza a produção, o consumo e, enfim, toda a *Weltanschauung* do camponês. Nesse tempo tivemos diálogos muito estimulantes com outros grupos de pesquisa da Antropologia e com pesquisadores do então INAN (Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição) e da EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária). O trabalho de campo e os primeiros levantamentos foram realizados no âmbito de um projeto sobre produção e consumo de camponeses, apoiado pelo INAN e coordenado pelo Klaas Woortmann (PPGAS/UnB), já então meu marido e Maria Yedda Leite Linhares da Fundação Getúlio Vargas². Desse trabalho de campo resultou minha dissertação de mestrado “Sítios e Roceiros: a produção camponesa num contexto de subordinação”³ e vários artigos publicados.

Foi a partir da organização desses dados que desenvolvi a concepção do modelo de análise sobre a lógica e a dinâmica das mudanças no tempo e espaço pelas quais passa o sítio camponês⁴. Esse modelo expresso graficamente foi depois refinado, incorporando outras dimensões como a de gênero e aplicado na análise de unidades

produtivas dos projetos da mulher no litoral do Rio Grande do Norte e nos seringais do Acre. Outra parte dos dados levantados nesse projeto, como a lógica da produção de sítios de Sergipe, em especial o detalhamento de seus sistemas de consorciamento no tempo e espaço, foram publicados em co-autoria com Klaas Woortmann no livro “O trabalho da Terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa”⁵.

RE: Conhecemos algumas das suas participações em eventos e no desenvolvimento da Antropologia no Rio Grande do Norte e especialmente do PPGAS da UFRN. Gostaríamos que nos contasse um pouco sobre suas pesquisas aqui no estado e sobre sua relação com a nossa Universidade.

EFW: O trabalho de campo foi realizado em várias comunidades pesqueiras do litoral do Rio Grande do Norte – mais especificamente de Baía Formosa até São Bento – entre julho e dezembro de 1989. Fui a responsável pela pesquisa histórico-antropológica de uma equipe multidisciplinar que contava com especialistas de várias áreas, especialmente da Comunicação. Deste projeto e em seu entorno resultou uma série de trabalhos articulados: um grande evento que reuniu pesquisadores de comunidades litorâneas do Brasil, um curso de qualificação de funcionário (a)s do governo do Rio Grande do Norte, publicados vários artigos voltados para a comunidade acadêmica. Foi a oportunidade em que elaborei o argumento e o roteiro do filme premiado “Mulheres da Areia”⁶. Além disso, várias atividades interativas foram desenvolvidas nas diversas comunidades, assim como uma exposição e uma publicação específica voltada para a valorização da mulher nas comunidades.

As pesquisas indicaram que as diferentes comunidades foram afetadas pelos processos de mudança da modernização de forma distinta, e que essa modernização provocou em muitos casos impactos negativos maiores na condição feminina do que no universo masculino. Enquanto na terra e “mar de dentro” os espaços produtivos femininos foram tomados ou poluídos, o universo produtivo masculino no mar pouco mudou. Analiso este quadro desde várias óticas e destaco a relação que se identifica no litoral do Rio Grande do Norte entre degradação ambiental e degradação social feminina⁷.

Em 2013, no âmbito das atividades do PROCAD PPGAS/UNB/UFRN, a Profa. Julie Cavnac me oportunizou uma visita técnica com seus alunos ao sertão do Seridó. Para mim, em parte foi como rever a estiagem que eu havia vivido no sertão e agreste de Sergipe anos antes, mas foi também fundamental para ter uma noção do papel

das políticas públicas no processo atual de reprodução social do grupo face ao que se configura cada vez mais como desastre ambiental. Destaco a importância dos estimulantes diálogos que mantenho com o corpo docente do PPGAS/UFRN, em especial as “colegas de rural” e de publicações, Elisete Schwade, Julie Cavnac e Francisca Miller. Muito proveitosos foram também os diálogos com os alunos nas aulas e os encontros com orientandos fora delas e nas bancas que me abriram novas e estimulantes oportunidades de conhecer, indiretamente, outros universos potiguares.

RE: Agradecemos a sua disposição em ceder esta entrevista para a Revista Equatorial e deixamos o espaço aberto para que acrescente outras questões, se desejar.

EFW: Encerrando gostaria de agradecer pelo convite de vocês e deixar registrada para os que compartilham comigo a fascinação pelo rural, a importância, de um lado, da incorporação de dados e fontes quantitativas em trabalhos qualitativos como forma de adensamento da pesquisa. Fontes como Censos Agropecuários, séries do PNAD's (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio), resultados de bancos de dados locais e o decano Dicionário dos Municípios de 1955, por exemplo, podem enriquecer com dados de profundidade a pesquisa. E de outro, considero fundamental a incorporação de elementos aportados de outras áreas, tais como material elaborado por “etnógrafos” ou poetas locais, elementos da religiosidade e lazer, mapas, ditados, letras de músicas, fotografias, etc. A incorporação desse material como que “oxigena” a pesquisa: viabiliza o *rigore* e a liberta da *rigidez* auto-limitante e cristalizadora!

Notas

1. WOORTMANN, Ellen F. Método Comparativo: família e parentesco. In: **Revista Antropológicas**, Recife, ano 9, v. 16, n. 1, p: 87-108.2005. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/viewFile/50/47>
2. Para mais detalhes, ver: Entrevista: Prof. Klaas Woortmann (UnB). In: **Revista Vivência**, Natal, v. 1, n. 43, p: 11-20. 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/6838/5249>
3. WOORTMANN, Ellen F. **Sitiantes e Roceiros**: a produção camponesa num contexto de pecuarização. Dissertação (Mestrado). DAN, UnB, 1981.
4. _____ O Sítio Camponês. In: **Anuário Antropológico** / 81, p: 164-203. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1981/anuario81_ellen_woortmann.pdf
5. WOORTMANN Ellen F; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora da UnB, 1997.
6. WOORTMANN, Ellen F; MONTORO, Tania S (produção). **Mulheres de Areia**. 19'. 1990.
7. WOORTMANN, Ellen F. Cambios de tiempo y espacio/cambios sociales, bajo el impacto de la modernización. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 2, n.15, p: 476-484 maio-agosto 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v15n2/a15v15n2.pdf>

**O Vínculo Ritual:
Um estudo sobre sociabilidade
entre jovens no urbano brasileiro
contemporâneo. (João Pessoa:
Editora Universitária UFPB,
2006) - Mauro Guilherme
Pinheiro Koury**

Raoni Borges Barbosa
Doutorando em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE
raoniborgesb@gmail.com

A obra *O Vínculo Ritual* (Koury, 2006) trata das estratégias de sociabilidade e da cultura emotiva de um grupo de jovens moradores de bairros populares da cidade João Pessoa, Paraíba. Koury dialoga com autores destacados da Antropologia e Sociologia das Emoções (Elias, Goffman, Scheff, Turner, Sennet e outros) e com os clássicos das ciências sociais (Durkheim, Simmel e Weber) para o desenvolvimento de uma reflexão teórico-metodológica sobre as emoções a partir de uma descrição densa da cultura emotiva e dos códigos de moralidade de um grupo de jovens do urbano contemporâneo brasileiro. Os jovens do grupo, na condição de pessoa e projeto coletivo que engendra um ideal próprio de ser e de estar no mundo (ethos e visão de mundo), são identificados como o grupo Delta. Formado por jovens de 15 a 30 anos, de biografias difíceis (perda de parentes próximos, pobreza, gravidez na adolescência, abandono pelos pais, necessidade de trabalhar já na adolescência etc.), o Delta pode ser entendido como um grupo de autoajuda que opera para a construção de uma identidade coletiva que captura o outro de fora do grupo e o transforma em um novo ser. Este novo ser, enquanto pessoa ou indivíduo moral que existe no e pelo grupo, é investido da confiança deste *Nós relacional* que passa a integrar (através da experiência de batismo) e, assim, inicia o seu processo de aprendizado da ideologia Delta de igualitarismo, solidariedade e superação da identidade passada e vivência da cultura emotiva Delta.

O sentimento de pertença ao grupo, ou seja, àquele lugar de fala e àquela visão de mundo, implica uma luta constante pelo reconhecimento do mundo social do membro Delta como pessoa que superou suas próprias dificuldades. A entrada para o grupo é encarada como um renascimento, de modo que há um antes e um depois de ser Delta continuamente rememorado e performatizado. Esta ruptura com os de fora e com o passado é atualizada como discurso de desculpas e acusações pelos membros Delta, de modo que aparece como um mecanismo de controle dos membros do grupo, de administração das tensões com os de fora (distanciamento de possíveis elementos de contágio) e de classificação moral dos espaços e hierarquias do grupo. O Delta, como projeto coletivo, assim, exige de seus membros compromisso com o *Nós Relacional* que é o grupo, onde não há e não deve haver hierarquias morais ou clivagens quaisquer.

Este ator coletivo busca se caracterizar enquanto imagem e discurso para os de dentro e de fora a partir do esforço de coordenação das ações individuais no sentido de construção de uma sensibilidade comum sobre o que é ser e agir como Delta. Sensibilidade comum esta que se expressa em uma prática individual e coletiva em sintonia com um código rígido de moralidade em um cenário de monitoramento intenso

dos relacionais. Koury, neste estudo, busca desenvolver uma argumentação no âmbito da Antropologia das Emoções sobre os cenários tensos em que vivem os jovens no Brasil urbano contemporâneo: em redes mais longas e diferenciadas de interdependência e sem o “apoio” total das instituições tradicionais desindividualizantes da família, da vizinhança e da religiosidade para a organização de suas curvas de vida. Estes cenários de tensão e desorganização normativa são analisados sob a ótica dos medos, da vergonha, da confiança e da pertença enquanto emoções que conformam e informam um código de moralidade específico e uma sensibilidade particular cotidianos: a identidade coletiva Delta, pautada em uma onomástica e uma toponímica próprias, bem como em um código de conduta e comportamento que constrói a pessoa como indivíduo moral novo.

Neste sentido, o autor discorre sobre os processos intersubjetivos ou sobre os jogos de inter-relações entre os membros Delta em suas trocas materiais e simbólicas cotidianas e ordinárias, identificando as estratégias de evitação, os regimes de justificação e as vulnerabilidades interacionais, assim como o papel da vergonha e dos medos e da confiança e da traição no controle social e na estabilização de um padrão organizativo ideologicamente afeiçoado. Koury apresenta, deste modo, uma análise etnográfica dos processos organizativos internos dos Deltas, de sua práxis grupal, sob a ótica das emoções. O medo, emoção central desta sociabilidade, aparece como relação social significativa que conforma e informa os vínculos sociais que no contexto Delta aparecem como relações de confiança, confiabilidade, lealdade, fidelidade, gratidão, segredo, dádiva, traição, vergonha, deslealdade, amizade e outros. O medo de perder a face, de ser mal compreendido, de ser visto como um elemento de intriga e discórdia, de não atingir os ideais Delta de conduta, comportamento e sentimento por si e pelo outro do grupo e de fora de grupo, moldam o cotidiano do indivíduo moral que se desloca por cenários de tensão como membro daquela coletividade. A onomástica (processo de denominação, uso de apelidos e alcunhas, e classificação moral dos indivíduos no ato de alçá-los à condição de pessoa renascida no e para o grupo) aparece como elemento intenso de “[...] reviver e reconfigurar a fé e a confiança no grupo como um todo, em cada membro, e na relação de igualdade predisposta entre os diversos membros em relação”. (Koury, 2006: 11). A situação de cada membro antes da entrada no grupo, vista pelo grupo e pelo novo ser Delta como de crise existencial, passa a ser ressignificada no ato do batismo como passado a ser assumido e superado na prática coletiva de exercício do código de moralidade Delta. Esta ruptura passado/presente, vivida como ânsia de

transformação interior, de adesão ao grupo e aceitabilidade no mundo social mediante a participação no grupo, reforça a ruptura entre os de dentro e os de fora dos Deltas, sendo os de dentro classificados moralmente como dignos de confiança e de confiabilidade (envolvidos no projeto coletivo Delta) e os de fora identificados como o passado superado.

Esta fronteira entre estabelecidos e *outsiders*, sempre tensa e ambígua, já que o grupo se renova pela adesão de novos membros que precisam ser construídos como identidades cognitivo-emocionais Delta, bem como se mantém pela fidelidade ao grupo, somente possível mediante exercícios intensos de controle social, de presença coletiva e de evitação e administração das tensões cotidianas, aparece como a possibilidade atual e iminente de pequenas e grandes traições. Koury identifica nos medos e na vergonha as emoções centrais para o entendimento da tensão confiança-traição que se verifica entre os Deltas, em seus discursos de homogeneidade, igualdade e solidariedade entre todos os membros e de realização de um ideal de ser e estar no mundo enquanto superação da problemática existencial de onde cada membro originalmente se encontrava. Esta tensão confiança-traição, entendida no contexto da relação indivíduo-sociedade ou no choque entre cultura subjetiva e cultura objetiva, pode ser percebida claramente entre os Deltas nos usos dos apelidos de batismo ou registros de individualidade e aceitabilidade no sistema moral do grupo. Este exercício de pertença, vinculado à rememoração de um passado vergonhoso ao qual não se quer voltar, coloca os medos e a vergonha como estratégias de controle e integração social. O apelido, deste modo, não somente conforta e aproxima cada membro, como coloca Koury (2006: 7):

O reconhecimento através do nome, ou da denominação de si próprios como membros, parece construir e ampliar o sentimento de companheirismo e de pertença ao grupo, e permitir ao movimento em sua totalidade e a cada membro singular situar-se em um lugar de fala e de atribuição desde onde interage com os de fora. Pertencer ou sentir-se concernido é fazer parte do movimento, isto é, ser um Delta. O nome atribuído tem correspondência, também, assim, com os objetivos mais abstratos do movimento, situados na busca do reconhecimento do mundo social e de cada membro, através da aceitação da palavra e do sentido do grupo como fundação societária e às mudanças para cada um que os admite,

mas também traz consigo a possibilidade sempre latente de envergonhamento e de amedrontamento do indivíduo pelo grupo. O espaço interacional se configura, assim, como ambíguo e ambivalente, perpassado pelos silêncios, interditos e segredos de uma

dimensão oficiosa e liminar considerável entre os Deltas, exigindo de cada membro do grupo uma etiqueta específica de cuidados e de discrição como modo de se deslocar pelas fronteiras e hierarquias invisíveis no grupo.

O *Vínculo Ritual* está organizado em quatro capítulos, todos eles partindo da análise de aspectos centrais dos processos de sociabilidade entre os Deltas sob a ótica do medo. No primeiro capítulo se discute o sentimento de pertença a partir das categorias analíticas segurança, lealdade, disciplina, poder, medo, confiança e solidariedade. No segundo capítulo, a noção de medo aparece na análise do uso da onomástica como estratégia de apropriação do passado individual e resignificação coletiva desta experiência individual trazida pelo novo ser ao grupo como instância de controle social, fundação societária e construção do indivíduo moral. O terceiro capítulo traz novamente a questão dos medos corriqueiros na análise da conformação das fronteiras dentro/fora e passado/presente entre os Deltas. O quarto capítulo contextualiza etnograficamente um caso de transgressão das fronteiras do grupo por um de seus membros. Este evento foi processado como uma quebra de confiança e redundou em um processo de expulsão e re-agregação do mesmo, expondo toda uma dinâmica de ações perpassadas pela tensão confiança-traição, pelos segredos e pelo oficioso e, em última instância, pelo medo de perder a face e de não conseguir realizar os ideais Deltas. A sociabilidade, os códigos de moralidade e a cultura emotiva Delta se caracterizam pela pressão moral que o grupo exerce sobre cada individualidade, constringendo-a cotidianamente desde a sua fundação como identidade individual inscrita no projeto, no tempo e no espaço coletivo Delta. Nas palavras de Koury (2004: 15) os sentidos da pertença no contexto Delta podem ser entendidos através da:

[...] fundação de uma sensibilidade por onde cada membro e o grupo como um todo se pensa e se constitui permanentemente como afirmação e projeto, e como possibilidades de integração na eficácia simbólica do segredo que une e assemelha cada Delta ao outro em uma rede tecida de forma tensa, ambígua e ambivalente, onde o medo configura-se como um elemento ativo e importante organizador das relações societárias da práxis grupal.

A ambiguidade e ambivalência nos processos de sociabilidade entre os Delta podem ser localizadas na tensão da construção de uma individualidade que se quer entender autônoma, mas que é fundada em um projeto de identidade coletiva do qual não pode escapar sem destruir-se a si mesmo e pôr em perigo todo o grupo. O medo da

traição e da não efetivação do projeto ideal de pessoal Delta constitui o vínculo ritual que une cada membro Delta como uma curva de vida inscrita em uma comunidade de afetos. Neste sentido, a confiança gerada entre os membros e entre cada membro e o grupo aponta para elementos de solidariedade dos que fazem parte do grupo, bem como para marcadores mais objetivos, tais como comportamentos sociais singulares, específicos, que atuam como fronteiras e linhas morais entre os de dentro e de fora do grupo Delta. A confiança promove ainda a segurança íntima de procedimento, de compartilhamento das regras do jogo interacional: o outro é classificado, cognitiva, emocional e moralmente como prolongamento do Eu, de modo que se torna sujeito de fala e de ação, um sujeito de sentidos.

A construção da confiança possibilita o nascimento simbólico do novo ser Delta para o mundo de sentidos do grupo através das trocas intersubjetivas, de modo que um lugar de visibilidade se organiza: um lugar de semelhança e de identificação, de familiaridade e de afetos, mas também de possibilidade de diferenciação, individuação e de fundação de individualidades. Na construção da confiança os membros articulam, portanto, geometrias variáveis de confiabilidade para cada membro do grupo. Ao ser introduzido nos Deltas o indivíduo é transformado em uma pessoa relacional e passa a fazer parte de um sistema moral que se entende como comunhão de interesses e vontades, como projeto coletivo, comunidade de interesses e de compreensão do mundo. Esse processo de constituição da pessoa relacional é articulado como uma revelação que deve transformar a pessoa segundo a cultura emotiva do grupo, que exercita a confiança e a confiabilidade no novo membro. Confiança e confiabilidade, assim, comunicam um sentimento de proteção e de lealdade a uma comunidade moral, a partir da qual o indivíduo moral infere os fins (valores) e os meios (normas) da ação social legítima. O confiar e o conceber confiança, assim, são operadores da ação social no sentido em que minimizam o problema da contingência e da complexidade inerentes ao espaço interacional, sempre tenso, conflitual, indeterminado e em constante refazer-se. Confiança e confiabilidade constituem os elementos basilares do elo de reciprocidade, sobre o qual o sistema moral se organiza através de processos intersubjetivos e comunicam, deste modo, os sentimentos de honra, honestidade, sinceridade, pureza de sentimentos e outros, bem como define o que pode vir a ser classificado como ofensa moral. A performance cotidiana dos Deltas se pauta no esforço de manter a ordem social, ou seja, de evitar situações de quebra de confiança que ponham em risco a segurança interna e externa do grupo.

Como afirma Koury (2006: 29): “Parece pairar no ar uma contínua advertência sobre como se comportar, como se portar, o que se pode dizer e o que se pode calar”. Os fenômenos da confiança e confiabilidade indicam, portanto, a cristalização de um espaço interacional tanto na dimensão da cultura subjetiva quanto da cultura objetiva, ou seja, os indivíduos relacionais partilham de uma autodisciplina mínima exigida pelo constrangimento do encontrar-se com o outro, sempre uma aventura recheada de medos e vergonha. A intensa pessoalidade e a co-presença acentuada que caracteriza os Deltas como sociabilidade engolfada, onde cada membro deve subsumir-se à identidade coletiva, restando seus projetos de individuação e de individualização, indica uma cultura emotiva regulada por um forte sentimento de vergonha, do medo de não estar à altura da moralidade do grupo. Nas palavras de Koury (2006: 29):

Vergonha é um sentimento socialmente expresso que implica em um compartilhamento da emoção com todo um complexo grupal e sua rede relacional. Sentir-se um indivíduo com vergonha tem o significado de ser alguém de crédito, alguém a quem se pode confiar e ser considerado leal. Os conceitos de fidelidade e confiança permitem um plexo de segurança e conformidade individual assegurada pela vergonha como elemento constitutivo do caráter. Caráter individual este coadunado com o caráter moral do grupo. Ter vergonha na cara, assim, é sinônimo de um sujeito disciplinado, no sentido de uma pessoa consciente de suas ações e compromisso para com o grupo e os outros relacionais.

Koury argumenta, assim, no sentido da conformidade moral, cognitiva e emocional dos indivíduos relacionais enquanto *Nós relacional* como processo basilar da emergência de uma cultura emotiva. Desta forma, os sentimentos de pertença, confiança, medos, vergonha, lealdade, fidelidade e outros aparecem como vínculos sociais não somente subjetivamente, mas objetivamente situados e expressos nas ações dos indivíduos relacionais que movimentam um sistema moral. A identidade individual, nestes processos intersubjetivos, não se dissocia da identidade coletiva e o Eu se constrói e se reconhece enquanto *Nós relacional*, na forma de compromisso moral, de compartilhamento de sentimentos e de projetos. O compartilhamento de sentimentos se verifica na articulação de medos corriqueiros nos discursos e ações dos membros do grupo, mas também no sistema vergonha/orgulho que orienta as ações individuais e coletivas. O orgulho que enfatiza a pertença ao grupo aparece em discursos de sacrifício pessoal, enobrecimento e autodisciplina, classificados como ações modelos. Estas ações modelos, bem como a pressão moral pela subsunção do corriqueiro e ordinário no

“ideal”, geram um cenário tenso de medos, vergonha, suspeição, silêncios e discrição, e ainda de disputas morais em torno de negociações sobre fronteiras e hierarquias invisíveis negadas pela ideologia do grupo, mas que operam como um intrincado e confuso sistema de proteções e intermediações. Ocultar, salvar e elaborar a face aparecem como exercícios cotidianos de indivíduos relacionais, mas se tornam parte central de uma etiqueta pautada na discrição e no autocontrole de si quando estes relacionais são expostos ao constrangimento de espaços interacionais engolfados ou de cadeias de interdependências longas e complexas, onde paira sempre o medo da humilhação e a pressão moral do estigma, ainda que vergonha e medos sejam invisibilizados. Nas palavras de Koury, a sociabilidade Delta se caracteriza pelo: “[...] trânsito entre os diversos subsetores hierárquicos de intermediação parece, assim, configurar-se como um exercício de tensão e medo cotidiano de explicitação, e em um aumento da discrição” (2004: 44).

A discrição, assim como a dimensão oficiosa dos processos interacionais, coloca o segredo como bem simbólico que une os relacionais em torno de um bem simbólico exclusivo, que remete a experiências e memórias singulares, bem como aponta para a confiança e confiabilidade depositada no outro da relação. Koury destaca, em uma leitura simmeliana, a positividade do segredo para a conformação do social: momento instituinte fundamental do social, o segredo assemelha e sedimenta o *Nós relacional*, possibilita a construção de projetos comuns e de uma teia de significados que norteia a ação coletiva. O segredo, contudo, remete ao medo da traição, o outro como fonte de medos e angústias, e à necessidade de controle social e de administração das informações sensíveis que possam pôr em risco o vínculo social. O segredo, assim, está recheado de inseguranças e de estratégias de disciplinamento de si e do outro que buscam manter a eficácia simbólica das linhas e fronteiras morais que busca preservar ou expandir oportunamente. No entender de Koury (2006: 45):

O segredo pressupõe, assim, diuturnamente, o medo da traição. Indica a forma de revelar ao outro a intimidade e singularidade de uma comunidade (de afeto, de interesses), como modo de desfazer esta própria comunidade pelo desmacaramento daquilo que simbolicamente diz sobre a sua especificidade e unicidade frente às demais.

A partir da reflexão etnográfica que constrói sobre os Deltas, Koury discorre sobre o social como jogo tenso, conflitual, indeterminado, de disputas morais e

negociações indenitárias (onomástica, toponímia, administração das tensões). No jogo social, as emoções centrais como medo, vergonha e pertença são processualmente articuladas em uma cultura emotiva dada na medida em que confiança, confiabilidade e segredo, enquanto operadores do social e estratégias de aproximação e afastamento, semelhança e dessemelhança, engendram os processos de reciprocidade, lealdade e fidelidade de um sistema moral. Koury, em *O Vínculo Ritual*, apresenta conceitos caros à Antropologia e Sociologia das Emoções, como: medos e pertença; vergonha e orgulho; confiança e confiabilidade; lealdade, fidelidade e reciprocidade; segredo e traição; sistema e complexo moral; indivíduo relacional (pessoa) e outros. O autor buscou apresentar uma reflexão sobre os sentidos da pertença engendrados nos processos de sociabilidade de indivíduos relacionais que se deslocam em cenários tensos de constituição identitária, individual e coletiva sob a ótica do medo da traição e da insegurança individual de não realizar o ideal do grupo.

Palavras-chaves: Antropologia das Emoções; Medos e Pertença; Confiança e Traição.